

دكتور
فتحى عبد الكريم

الدولة والسيادة

في الفقه الإسلامى

دراسة مقارنة

الناشر
مكتبة وقبة
١٤ - شارع الجمهورية - عابدين
القاهرة ت ٩٣٧٤٧٠

دكتور
فتح محمد عبد الكريم

الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة

الناشر
مكتبة وقبة
١٤- شارع الجمهورية - عابدين
القاهرة ت ٩٣٧٤٧٠

مطبعة جستان
(۱۲) هجری ۱۳۳۵ - ت ۸۳۳۵۴۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » .

(صدق الله العظيم)

مقدمة

هزمت الجيوش الصليبية شر هزيمة في الحروب التي دامت ثلاثة قرون بين الغرب المسيحي والشرق المسلم منذ القرن الحادى عشر الميلادى .

وقى الوقت الذى لم يحقق فيه المنتصرون أية فائدة من نصرهم استفاد المهزومون من هزيمتهم فائدة عظى فى دينهم وفى دنياهم .

استفاد الصليبيون فى دينهم بحركة الإصلاح الدينى تحت تأثير ما عرفوه عن الإسلام من الإيمان بوحداية الله وبرفع الوساطة بين العبد وربّه ، وحرية الفرد فى التفكير ، وحقه فى شرح الكتاب المقدس وتفسيره .

واستفادوا فى دنياهم - نتيجة لإصلاحهم الدينى - فى مقاومة الظلم القائم باسم الله وباسم الكنيسة ، ومقاومة الضغط على حرية الفرد فى تفكيره وتعبيره ، ومقاومة الرق البشرى فى المجتمع الأوروبى الذى كانت تباركه الكنيسة طوال القرون الوسطى ، وبمارسه الأشراف والنبلاء فى مجتمعاتهم .

ونتيجة لذلك كله فقد تحرروا واستعادوا إنسانيتهم وأعادوا تكوين مجتمعاتهم بعيدا عن سلطة الكنيسة ونفوذ رجال الدين .

أما المسلمون فكان نصرهم على الصليبيين بداية عصر انحطاطهم، وتفتت مملكتهم ، حيث انقسموا إلى أحزاب وشيع وتمزقت دولتهم الواحدة إلى دويلات وممالك ، وترتب على ذلك أن اندفع الاستعمار الغربى الصليبي إلى هذه الاشلاء يزيدها تمزيقا .

ولقد مرت هذه الغزوة الاستعمارية لبلاد الإسلام بمرحلتين :

تمثلت أولاهما فى الحملة التى قادها ذلك الاستعمار على القيم الإسلامية

وفي الهجوم على الإسلام كدين كي يخفف وزنه في نفوس أتباعه .

وتمثلت المرحلة الثانية في توطين الفكر العلماني في المجتمعات الإسلامية .

أما عن المرحلة الأولى فقد استهدف الاستعمار فيها مقومات الفكر الإسلامي . فأخذ يصفها بأنها مقومات جامدة لا تصلح للعصر الحديث ، لاسيما تلك المقومات السياسية التي تستند إلى قواعد دينية إسلامية ، وأنها كانت ولم تزل السبب في تأخر المسلمين سياسيا ، وأنه ليس هناك من بديل إلا إقامة الدولة على أسس علمانية كذلك التي تقوم عليها مفاهيم الدول الغربية .

ولقد تبين من خلال الأساليب التي مارسها الاستعمار أنه يبدأ بالتشكيك في القيم الإسلامية ويشن بإحلال قيم أخرى محلها ثم ينتهي بالدعوة إلى الاندماج الكامل في الحضارة الغربية .

هذا التشكيك في القيم الإسلامية يعمل على أضعاف الثقة بمقومات الفكر الإسلامي وعلى أضعاف الصلة به ، الأمر الذي يسهل عملية إحلال المفاهيم الغربية محل المفاهيم الإسلامية . فإذا ماتم ترجيح مفاهيم الفكر والحضارة الغربية يصبح التاريخ والتراث الإسلامي والشريعة الإسلامية لا ضرورة لها في عملية تقدم الدولة والمجتمع طالما أنها لا تصلح ولا تنسجم وروح العصر الحديث .

والأمثلة على هذه الحملات التي قام بها الاستعمار في محاولات التشكيك في القيم الإسلامية كثيرة ومتنوعة . فهو يزعم أن الفكر الإسلامي فكر غير واقعي ، والمهدف من ذلك هو الانتهاء إلى حاجة الشرق العربي الإسلامي إلى الأخذ بفكر واقعي وذلك هو الفكر الغربي . وهو يصف هذا الفكر الإسلامي بأنه فكر يستسلم للماضي ، ويصف أتباعه الذين يتمسكون بتراث

للاضى ويعيشون عليه بأنه فاتهم أن يعرفوا عنه أنه يشكل عائقاً دون حركتهم وتطورهم .

ومن الأمثلة على هذه الحملات كذلك الادعاء بأن الإسلام دين لا شأن له بالسياسة وأن تدخل الإسلام كعقيدة دينية قد أضر كثيراً بالسياسة وأضفى عليها الجمود ، لأن مسائل الدين لا تتعلق بأكثر من العبادات وعلاقة الإنسان بربه وأما السياسة فإنها مسألة دنيوية ، وأنه خير للعرب أن يقيموا مناهيهم السياسية على مفاهيم قومية حديثة كذلك التي قامت عليها أوروبا التي فصلت شئون دينها عن شئون دنياها .

ولم تقتصر حملة الاستعمار على ما تقدم بل تناولت جوانب أخرى ، منها الجانب للتمثل فيما صاحب المجتمع الإسلامى من تدهور فى عصوره للظلمة التي أعقبت سقوط الدولة العباسية ، وفترة الحكم العثماني التي تشكل امتداداً لها . فلقد ترجعوا الإسلام ومبادئه ومفاهيمه في ضوء التدهور الذي مر به المجتمع الإسلامى وعزوا ذلك إلى اللبائىء والقيم الإسلامية نفسها حيث وصفوها بأنها مبادئ النأخر السياسى والاجتماعى ، وأنها لللبائىء التي ترتب عليها هزيمة العرب والمسلمين .

تلك كانت أولى مراحل الاستعمار فى الإبقاء على ضعف المسلمين وفرقتهم وهي المرحلة التي تمثلت فى الحمفة التي شنها على القيم الإسلامية .

وكانت المرحلة التالية هى مرحلة توطيئ الفكر العلمانى فى المجتمعات الإسلامية ، فلقد اقتحم الاتجاه العلمانى مجتمع المسلمين فى كل مكان ، اقتحم مجال التعليم ، واقتحم مجال التشريع والقضاء واستطاع أن يعزل فقه الإسلام عن الحياة السياسية والمدنية وأن يحصره فى الأحوال الشخصية وحدها ، واستولى على نظام الحكم بفلسفته التي تسقط الدين من الاعتبار وأخذ يغالب

الإسلام في عنف ويقهره على الاستكانة والتخلي عن سيادته^١ طوال فترة الاستعمار .

ولم يكن الوضع بعد استقلال المجتمعات الإسلامية بأحسن منه قبل الاستقلال، ذلك لأن الحكم الوطني اعتمد على الجيل الجديد ، وهو الجيل الذي رباہ المستعمر في مدارسہ وعلى أساس من توجيهاته .

وكان شعار الحكم الوطني بعد الاستقلال هو الحياة المعاصرة واستكمال اقتباس نظمها السياسية والإدارية والتشريعية والتعليمية من الغرب حتى يصبح المجتمع حضاريا معاصرا وليس رجعيا متخلفا !! وحملت كلمة الحضارة المعاصرة كل معنى البعد عن الماضي وتراثه ، كما حملت كلمة الرجعية كل معنى البغض والكراهية لذلك الماضي مهما كانت له من قيمة ذاتية ومهما دخل فيه من تعاليم الاسلام ومبادئه .

ولقد ترتب على ذلك كله تبعية فكرية وسياسية وإدارية وتشريعية وتعليمية للغرب حتى أن الحكم الوطني — بعد الاستقلال — لم يستطع أن يتخلص من هذه التبعية فسار على تقليد الغرب في كل ماله من نظم لأنها كانت تركه موروثه ولأنه كان من السهل على هذا الحكم الوطني أن يستمر عن طريق المحاكاة والتقليد بدلا من التأصيل من جديد على تراث الماضي في تلك المجتمعات؛ ولأن الأجيال الجديدة للحكم الوطني كانت — بحكم تكوينها الثقافي والتوجيهي — غير مستعدة لأن تنظر في هذا التراث نظرة فاحصة^(١) .

تلك كانت حالة الأمة الإسلامية بعد أن اجتاحها جحافل الاستعمار

(١) د . محمد البهي : الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر .. مشكلات الحكم والتوجيه الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة سنة ١٩٦٥ م — ص ٤٧٧ — ٤٨٠ .

الصليبي ، وهي حالة مرت بمثلها أو بقريب منها كثير من الأمم ، فكثيرا ما يحدث أن تتألب أمة ما حالة ركود وخمود نتيجة لعوامل مختلفة داخلية وخارجية ، هذه الحالة تخلط عليها أمرها وتوقف سيرها وقد تنحرف بها عن سواء سبيلها إلى نهج غير نهجها وغاية غير غايتها . ولكن الأمة المجيدة ذات الحضارة الأصيلة لا تلبث في ساعة صحو أن تعود إلى نفسها وتستطلع مكنون ضميرها وما استقر في أعماق وجدانها فتقنّبس من أنواره لمحات هادية تنير لها حاضرها وترسم طريق مستقبلها .

وأمتنا العربية تمر اليوم بفترة من أخرج فتراتنا تجعلها في أمس الحاجة لمثل هذه المراجعة حتى تثبت من جديد للباديء التي ترسبت في أعماقها عبر قرون طويلة شاهدت عزها ومجدها . ولقد بدأت بوادر الصحو في عالمنا العربي ، وظهر أثر ذلك واضحا في تلك الحركة الفكرية والعلمية التي تستهدف العودة إلى منابعنا الأصيلة الصافية ، وهذا ما يبشر بالخير وما يؤكد أنها نهضة فكرية أصيلة .

ذلك أن أهم ما يميز النهضة الفكرية والحضارية الأصيلة عن النهضة الفكرية والحضارية المزيفة هو أن النهضة الأصيلة تستقي أفكارها ومقوماتها من تراثها ومن تقاليد وأصول يثتها الفكرية والحضارية ، أما النهضة المزيفة — إن صح تسميتها بنهضة — فإنها تقوم عادة على أصول فكرية وحضارية مستوردة لا تنبع أساسا من تراثها وتقاليد يثتها الحضارية وهذا ما يهدد كيان الأمة ويجعلها تعيش دائما في فراغ فكري .

لقد قررت أمتنا العربية أن تتحرر وأن تتطور وأن تحيا حياة حرة كريمة ولقد عرفت أمتنا طريقها . . . وما طريقها إلا الرفض الصارم للأفكار والمبادئ والعقائد المستوردة من الخارج والتي لا تتفق مع دينها وقيمتها ومنهجها

في الحياة ، ثم العودة إلى دينها وشريعتها تستلهم منهما مثلها وأفكارها ومبادئها . وعلى هذه الأمة أن تثق في ربها ثم في نفسها وفي قدرتها وإمكاناتها حتى تواجه الحياة في قوة وعزيمة وثبات .

يقول الأستاذ الفرنسي جوستاف لويون « كلما تعمق للمرء في دراسة للدين العربية تجلت له أمور جديدة واتسعت الآفاق أمامه ، وثبت له أن القرون الوسطى لم تعرف الأمم القديمة إلا بواسطة العرب ، وأن جامعات الغرب عاشت خمسمائة سنة يكتب العرب خاصة ، وأن العرب هم الذين قدموا أوروبا في المادة والعقل والخلق ، ومتى درس المرء ما عمل العرب وما كشفوه في العلم يثبت له أن ما من أمة أنتجت مثل ما أنتجوا . . . ولئن كان تأثير العرب في الغرب عظيما فإن تأثيرهم في الشرق أعظم . . . إن العرب أول من علم العالم كتب تنفق حرية الفكر مع استقامة الدين »^(١) .

ونبادر إلى القول بأن العلاقة بين العروبة والإسلام هي علاقة وثيقة لا انفصام لها ، فالإسلام هو للنبي الرئيسي الذي استمد منه العرب أفكارهم وحضارتهم ، وهو لا يزال مصدر الإلهام والقوة بالنسبة لهم ، فهو الذي استطاع أن يوحدهم ويقدمهم إلى العالم أمة عظمى ذات رسالة . فالعلاقة إذن بين العروبة والإسلام لا انفصام لها ، وهي كما عبر عنها موروييرجو أستاذ الشرق الأدنى بجامعة بوسطون في كتابه « العالم العربي اليوم » : إن العروبة تعني الإسلام ، وإن الابتعاد عن الإسلام معناه انفصال البناء عن أساسه ، وقد ثبت تاريخيا أن قوة العرب تعني قوة الإسلام »^(٢) .

(١) جوستاف لويون : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، الطبعة الرابعة

— طبعة عيسى البابي الحلبي سنة ١٩٦٤ ص ٥٦٢ — ٥٦٨ .

(٢) كان ذلك تقلا عن د. فاضل زكي محمد: الفكر السياسي العربي الإسلامي =

إن العالم العربى ينهض بإصرار فى 'وقت الحاضر' ، وينفض عنه الغبار ويتبعه قادته ومفكروه إلى تراثنا المجيد يريدون أن يبعثوا فيه عناصر الحياة وأن يأخذوا منه للحاضر والمستقبل عناصر التطور والنهضة ، على أن ذلك ينبغى — فى نظرنا — أن يتم فى صورة تواكب روح العصر الذى نعيش فيه ، مستفيدين من كل ما فى العصر من أفكار نافعة لا تخالف ديننا وعقيدتنا وما لم يتحقق ذلك فإن الأمة العربية ستجد نفسها مضطرة إلى قبول الأفكار السياسية الغربية عنها ، وهذا ما يجعلها تعيش فى ظروف وأحوال وشخصية غيرها .

ولقد جاءت هذه الرسالة محاولة منا لإلقاء بعض الضوء لإنبارة الطريق العربى .
فهى محاولة لدراسة نظرية السيادة أو بمعنى أدق نظرية السلطة السياسية فى الفقه الدستورى الإسلامى دراسة علمية مقارنة ، وقد كان ذلك إيماناً منا بأن البحوث المتعلقة بالسيادة ومصدرها فى الدولة هى بحوث ذات ضرورة عظمى وتواجه الدول الإسلامية الناشئة فى أول تكوينها ، لأنه يتوقف عليها تقرير حق الطاعة ولمن يكون وما يجوز وما لا يجوز فى تطبيق الأحكام أو وقفها أو تعديلها ، ووجهت الدولة العثمانية بهذه الضرورة فى مبدأ قيامها ، ثم واجهت هذه الضرورة أيضاً دولة الباكستان وبحسبها بعض العلماء هناك .

القاهرة فى يوم الاثنين السادس من شعبان سنة ١٣٩٦

الموافق الثانى من أغسطس سنة ١٩٧٦

المؤلف

د. فتحى عبد الكريم

= بين ماضيه وحاضره ، الطبعة الاولى ١٩٧٠ / ١٩٧١ ، دار الطبع والنشر
الاهلية ، بغداد ص ٣٣٤ .

تمهيد وتقسيم

إن أى مجتمع سياسى لا يمكن تصوره بغير سلطة حاكمة تنظمه وتضع القواعد له . وفى الماضى كان الحكام يتجسدون السلطة السياسية ويمارسونها على حق شخص ا كتسبوه بفضل صفاتهم الشخصية ومواهبهم الذاتية ، ومن ثم فلم تكن الأزمنة القديمة تميز بين الحاكم ، والسلطة أى بين الرئيس الذى يباشر أمور الجماعة وبين حق الحكم . بل كانت تدجج السلطة فى شخص الحاكم وتعددها امتيازاً خاصاً له . لكن هذا الخلط لم يستمر طويلاً ، فقد تم فى العصور الحديثة الفصل بين السلطة السياسية والحكام الذين يمارسونها ، وتم إسناد السلطة إلى شخص آخر له طابع الدوام وهو الدولة ، وأصبح الحكام مجرد عمال عرضيين ومؤقتين لممارسة السلطة ، وبذلك تحددت أركان الدولة ، فأصبحت تتكون من الشعب والإقليم والسلطة العامة .

هذه السلطة العامة يطلق عليها الفقه الفرنسى اسم « السيادة Souveraineté » وهو يطلق عليها هذا الوصف نظراً لما للسلطة السياسية فى الدولة من صفات ذاتية خاصة تميزها عن غيرها ، ولهذا السبب يستعمل جانب كبير من الفقه السيادة والسلطة السياسية بمعنى واحد^(١) .

(١) وينتقد الدكتور ثروت بدوى استعمال السيادة والسلطة السياسية بمعنى واحد ويرى أن ذلك خلط بين السلطة السياسية وأوصافها ، وأن السيادة ليست إلا الصفة التى تتصف بها السلطة السياسية فى الدولة . د ثروت بدوى للنظم السياسية سنة ١٩٦٢ دار النهضة العربية ص ١٧ هامش (٢) . وسوف نعود إلى هذه المسألة تفصيلاً عند تعريف السيادة فى المبحث الثالث من الفصل الأول من هذه الرسالة .

ولم يكتف الفقه الفرنسي بإطلاق اسم السيادة على السلطة السياسية في الدولة ، بل صاغ منذ القرن الخامس عشر مجموعة من الأفكار تتعلق بتعريف هذه السيادة وتحديد خصائصها وبيان صاحبها ، وأصبحت هذه الأفكار تكون ما يعرف بنظرية السيادة^(١) .

ومن استعراض هذه النظرية يتبين أن للسيادة وجهين : سيادة خارجية ، وسيادة داخلية ، الأولى خاصة بالعلاقات الخارجية بين الدول ومن مقتضاها عدم خضوع الدولة صاحبة السيادة الخارجية لأي دولة أجنبية ؛ وللأساواة بين جميع الدول أصحاب السيادة . ومن ثم فالسيادة الخارجية مرادفة للاستقلال . ومن ذلك يظهر أن السيادة الخارجية دورها سلبى محض لأن استقلال الدولة وعدم خضوعها لغيرها من الدول لا يعطيها الحق فى اتخاذ أى إجراء إيجابى يحس استقلال دولة أخرى ، ودراسة هذا النوع من السيادة يتعلق بالقانون الدولى ويخرج بذلك عن نطاق بحثنا ، أما السيادة الداخلية فلها معنى إيجابى مضمونة أن الدولة تتمتع بسلطة عليا على جميع الأفراد والهيئات الموجودين على إقليمها وأن إرادتها تسمو على إرادتهم جميعاً ، والسيادة بهذا المعنى هى محل هذا البحث .

L afferriérs : Manule de droit Constiutionnel 2 édition (١)
1947. Paris.

ص ٣٦٠ هامش (١)

حيث يقرر أن نظرية السيادة هى نظرية من أصل فرنسى وأن كلمة Souveraineté التى تعنى السيادة هى كلمة فرنسية لا نظير لها فى اللغات الأخرى ،
وراجع فى نفس المعنى :

- Carré de Malberg : Contribution à la théorie générale de l' état t. 1. Paris, 1920, p. 73.
- Georges Burdeau : Traité de science politique, t. 2, Paris 1949, p. 180.

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل عرفت الشريعة الإسلامية نظرية السيادة ؟ وإذا لم تكن قد عرفت فهل لها نظرية خاصة فى سلطة الدولة وما هى ؟ ذهب غالبية الكتاب الحديثين إلى القول بأن نظرية السيادة هى نظرية معروفة فى الفقه الإسلامى ، إننا نجدها مشروحة فى كتابات بعض قدامى الفقهاء ورغم اتفاق هؤلاء الفقهاء على ذلك إلا أننا نجدهم قد اختلفوا عند الحديث عن مصدر هذه السيادة أو صاحبها .

فذهب البعض إلى أن صاحب السيادة هو الله ، ويتزعم هذا رأى فى العصر الحديث الكاتب الإسلامى أبو الأعلى المودودى . فيقرر أن السيادة أو الحاكمية هى لله وحده وبإيده التشريع وليس لأحد وإن كان نبياً أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله ، والنبي أيضاً لا يتبع إلا ما يوحى إليه ، وما وجب على الناس طاعة للنبي إلا لأنه لا يأتيهم إلا بالأحكام الإلهية ، فسلطة التشريع أى سلطة إصدار أى أمر من الأوامر إنما هى لله وحده . ويستشهد على ذلك بقوله تعالى « إن الحكم إلا لله ، أمر ألا تعبدوا إلا إياه »^(١) ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون »^(٢) ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون »^(٣) ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون »^(٤) .

فهذه الآيات تدل كما يرى هذا العالم عل أن السيادة لله وحده^(٥) . وذهب

(٢) المائدة : ٤٤

(١) يوسف : ٤٠

(٤) المائدة : ٤٧

(٣) المائدة : ٤٥

(٥) أبو الأعلى المودودى : نظرية الإسلام السياسية ، دار الفكر ص ٢٨٠، ٢٧٧

ومن القائلين بهذا الرأى أيضاً العالم الهندى

- Abdur Rahim : The Principles of Muhammedan Jurisprudence, London - Meuras, 1911, P. 60.

البعض الآخر إلى أن الأمة هي صاحبة السيادة ، ومن القائلين بهذا الرأي في مصر الحديث المرحوم الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى حيث يقرر أن مصدر السيادة هو الأمة وحدها ، وهو يرى أن هذا الرأي هو ما قال به جمهور الفقهاء والعلماء بالفتنة السيامي من المسلمين القدامى والمحدثين. (١) .

ويضيف الأستاذ علي عبد الرازق أن هذا المذهب أي سيادة الأمة يوجد صراحة في كلام العلامة الكاساني للتوفى سنة ٨٥٨٧ هـ في كتابه البدائع (٢) .

وقد استدلل أصحاب هذا الرأي بحديث « لا تجتمع أمتي على ضلالة » وفسروه بأنه يعني أنه متى اجتمعت الأمة على رأي كان هو الحق وكان واجباً الأخذ به لأنه صدر عن له حق السيادة ، وبأن القرآن في الكثير من آياته يتوجه بالخطاب في الأمور العامة إلى المؤمنين أي إلى الجماعة الإسلامية كلها وما هذا إلا لأنها صاحبة الحق في تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها ، وهذا

وكذلك العالم التونسي أحمد سقا في رسالته الدكتوراه المقدمة إلى جامعة باريس سنة ١٩١٧ بعنوان :

La Souveraineté en droit Musulman Sunnit, P. 19.

(١) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام - الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ هـ - الدراسات العربية العالية جامعة الدول العربية - دار المعرفة ص ٧٤ - ٧٧ .

ومن القائلين بهذا الرأي أيضاً الأستاذ محمد نجيب المطيع في مؤلفه « حقيقة الإسلام وأصول الحكم » طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ سنة ١٩٢٥ م ص ٣٠ ، والأستاذ عبد الوهاب خلاف في كتابه « السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية » القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ ص ٥٨ ، والأستاذ محمد رشيد رضا في تفسير المنار جزء ٥ ص ١٨٠ - ١٨٣ .

(٢) علي عبد الرازق - لإسلام وأصول الحكم - الطبعة الثانية سنة ١٣٤٤ هـ ١٩٢٥ م مطبعة مصر ص ١٠ .

يقتين مظهر السيادة^(١)، واستدلوا كذلك بأن الله أمر بطلعة أولى الأمر حيث قال «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»^(٢) والمقصود «بأولى الأمر» فيما يرى بعض العلماء أنهم جماعة أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة .

كان ذلك رأى غالبية الكتاب المحدثين الذين رأوا أن الفقه الإسلامى قد عرف نظرية السيادة وإن اختلفوا فى تحديد صاحبها .

والحق أننا لم نجد - رأياً مخالفاً لهذا الرأى سوى رأى الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى الذى إنتقد بشدة الرأى القائل بأن العلماء القدامى قد عرفوا نظرية السيادة أو أنهم قد عرضوا لها، ووصف هذا الرأى بأنه إدعاء لا يقوم على أساس سليم لأن نظرية السيادة نظرية حديثة نسبياً ولم تكن قد ظهرت بعد على عهد العلماء القدامى، ويضيف الأستاذ إلى ذلك أن قول علماء المسلمين بأن الخليفة يتقلد مركزه بناء على مبايعة أهل الحل والعقد أو بناء على إختيار الأمة له لا يصلح دليلاً على أنهم يأخذون بنظرية سيادة الأمة لأن اليونان القديمة كانت تزاوّل نظاماً ديمقراطياً وهو الديمقراطية المباشرة ومع ذلك فإنه لا يصح القول بأن اليونانيين القدماء كانوا يأخذون بنظرية سيادة الأمة، ذلك لأن نظرية سيادة الأمة عبارة عن نظرية تفسر أصل السلطة ومصدرها أو صاحبها، وإذا كان اليونانيون الأقدمون قد عوفوا الديمقراطية كنظام للحكم إلا أن فلامقتهم ومفكريهم شأنهم شأن علماء المسلمين القدامى لم يعرضوا لبحث نظرية السيادة .

(١) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام - المرجع السابق

ص ٧٤ - ٧٧ .

(٢) النساء : ٥٩ .

ثم ينتقد الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى رأى الأستاذ على عبد الرازق الذى يقرر فيه أنه وجد التعبير عن نظرية سيادة الأمة صريحا فى كلام الكاسانى ويرى أن أقوال الكاسانى لا تشير صراحة أو ضمنا إلى هذا المذهب، فأقواله التى وردت فى مؤلفه « بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع » الجزء السابع تحت عنوان « كتاب آداب القاضى » يتكلم فيها عن « بيان من يصلح للقضاء وبيان آداب القضاء وبيان حكم خطأ القاضى . . الخ » ، وليس من المقول أن يعرض الكاسانى مذهبه فى نظرية السيادة تحت عنوان كهذا ، وهو أمر يؤيده بوضوح كلام الكاسانى نفسه إذ يقول « وكل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضى عن القضاء ولا يختلفان إلا فى شيء واحد وهو أن الموكل إذا مات أو خلع ينزل الوكيل، والخليفة إذا مات أو خلع لا تنزل قضاته ، وولايته ووجه الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفى خالص حقه أيضا ، وإذا بطلت أهلية الولاية ينزل الوكيل ، والقاضى لا يعمل بولاية الخليفة وفى حقه بل بولاية المسلمين وفى حقوقهم ، وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم لهذا لم تلحقه العهدة كالرسول فى سائر العقود ، والوكيل فى النكاح ، وإذا كان رسولا كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين وولايتهم بعد موت الخليفة باقية ، فيبقى القاضى على ولايته ، وهذا بخلاف العزل ، فإن الخليفة إذا عزل القاضى أو الوالى ينزل بعزله ولا ينزل بموته ، لأنه لا ينزل بعزل الخليفة أيضا حقيقة بل بعزل العامة كما ذكرنا أن توليته بتولية العامة، والعامة وله الاستبدال دلالة لتعلق مصلحتهم بذلك ، فكانت ولايته منهم معنى فى العزل أيضا فهذا الفرق بين العزل والموت^(١) .

(١) د . عبد الحميد متولى . مبادئ نظام الحكم فى الإسلام سنة ١٩٦٦
دار المعارف القاهرة ص ٥٧٧ - ٥٨٥ وهامش (١) ص ٥٨٥ .

وإلى هنا ينتهى رأى الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى وتظل الإجابة على السؤال تنتظر منا ترجيحاً لأحد الرأيين على الآخر : هل يعرف النظام القانونى الإسلامى نظرية السيادة ؟

كل هذا هو السؤال الذى انقسم الرأى بصدده . ومع تقديرنا لأصحاب الرأيين إلا أننا — وقبل أن ندلى بدلونا فى الموضوع — لنا على كل من الرأيين ملاحظه .

فأصحاب الرأى الأول دفعهم حماسهم للإسلام إلى أن يثبتوا فيه — بغير دراسة متعمقة — كل ما يروونه قد راج فى أسواق العالم المتحضر متوهمين أن فى ذلك خدمة جليلة للإسلام ، فكأنه فى أعينهم طفل يتيم ذليل لا يعيش إلا إذا جعل تحت رعاية رجل ذى جاه ونفوذ ، أو هم يخافون أن لا تكون لهم عزة من حيث كونهم مسلمين ولا ينالون من الشرف شيئاً إلا إذا أخرجوا للناس مبادئ وأصولاً من دينهم مثل مبادئ النظم الاجتماعية السائدة فى عصرهم .

فإذا راجت الديمقراطية كلن الإسلام ديمقراطياً ، وإذا راجت الاشتراكية كلن الإسلام اشتراكياً ، وإذا راجت نظرية سيادة الأمة كانت هذه النظرية من نظريات الإسلام . . .

أما صاحب الرأى الثانى الذى أجاب بالنفى ، فمع تقديرنا الكمال لرأيه إلا أنه لم يقدم لنا أسباباً موضوعية مقنعة بأن الفقه الإسلامى لا يعرف النظرية محل البحث .

والرأى الذى نراه أنه إذا أردنا أن نعرف موقف النظام الإسلامى من نظرية ما سواء كانت نظرية السيادة أو غيرها فإنه يتعين ابتداء معرفة هذه النظرية المعرفة العلمية الصحيحة لأن ذلك يساعد كثيراً فى تحديد موقف النظام

الإسلامي منها . وعلى ذلك فيتعين علينا إذا ما أردنا أن نحدد موقف الفقه الإسلامي من نظرية السيادة، أن نستعرض هذه الفكرة بادئين معها منذ ولادتها حتى استوائها ، مستعرضين ظروف نشأتها وتكوينها ، محللين لما حققته على كنهها ونستشف مكنون أمرها ، وعند ذلك فقط سوف يتكشف لنا ما إذا كان النظام القانوني الإسلامي يعرف هذه النظرية أو يجهلها ، ثم يتلو ذلك عرض للنظرية الإسلامية في سلطة الدولة ، ونختتم الرسالة بمقد مقارنة بين النظريتين .

وعلى هذا فسوف تنقسم بحوث هذه الرسالة إلى ثلاثة أبواب رئيسية على النحو التالي :

الباب الأول : وتخصصه لعرض نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربي .

الباب الثاني : وعرض فيه النظرية الإسلامية في سلطة الدولة .

الباب الثالث : ونعقد فيه مقارنة بين النظرية .

وسوف ينقسم كل باب من هذه الأبواب إلى فصول ومباحث على النحو الذي منفصله في الصفحات التالية .

الباب الأول

نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربي

في بحثنا لنظرية السيادة سوف نعرض أولا لظروف نشأة هذه النظرية مبينين العوامل التي أدت إلى نشأتها ، وبعد ذلك نبين مضمون هذه السيادة باعتبارها سلطة عليا ، فنحلل تلك السلطة ونبين خصائصها .

ولما كانت هذه السلطة تتحلل في الواقع إلى الحق في إصدار أوامر إلى كل القيمين على إقليم الدولة ، وهو الحق الذي يقابله واجب الطاعة من هؤلاء ، لذلك فإنه يتعين علينا أن نبين أساس هذا الحق .

وعلى ذلك فسوف ينقسم هذا الباب إلى الفصول الثلاثة الآتية :

الفصل الأول : ونخصمه لنشأة نظرية السيادة .

الفصل الثاني : ونبين فيه مضمون السيادة .

الفصل الثالث : ونعرض فيه لاساس هذه السيادة .

الفصل الأول

نشأة نظرية السيادة

أن فكرة السيادة هي في الأصل فكرة فرنسية ، وهي فكرة حديثة نسبيا إذ لا ترجع إلا إلى القرن الخامس عشر تقريبا ، وكلمة السيادة نفسها Souveraineté كلمة فرنسية بحثة ليس لها نظير في اللغات الأخرى ، وهي تكفي للدلالة على الأصل الفرنسي لفكرة السيادة .

وقد ولدت هذه الفكرة أثناء الصراع الذي خاضته الملكية الفرنسية في العصور الوسطى بقصد تحقيق استقلالها الخارجي في مواجهة الامبراطور والبابا ، وبقصد تحقيق تفوقها الداخلي على أمراء الإقطاع .

فالملوك الفرنسيون — في صراعهم ضد الامبراطورية الرومانية المقدسة التي كانت تهدف إلى بسط نفوذها على كل الدول المسيحية وإلى إخضاع كل

Georg Jellinek : L'Etat Moderne et son droit, traduction (١)
française par Georges Fardès, Paris 1913,
t. 2 P. 80.

حيث يضيف أنه لا يمكن فهم فكرة السيادة بخير الوقوف على هذه الصراعات .

وانظر في نفس المعنى :

- Maurice Deslandres . Histoire Constitutionnelle de la France, t. 1. Paris 1932 P. 12
- Lafferrière : Manuel de droit Constitutionnel 2 ed. Paris, 1947 P. 360
- Georges Burdeau : Traite de Science Politique, t. 2, Paris 1949 P. 181.

الملوك لها — كانوا يؤكدون دائماً أنهم لا يعترفون بأى سلطة عليا ، وأن ملك فرنسا هو الامبراطور فى مملكته .

كذلك فلقد تكون فى فرنسا — وعلى وجه الخصوص بمناسبة النزاع بين الملك فيليب الجميل والبابا بونيفاس الثامن — فكر خاص ينادى باستقلال الملكية الفرنسية بالنسبة للبابا .

وأخيراً فإنه لى ينتصر الملك على العقبات التى أقامها النظام الاقطاعى فى الداخل ولى يسطر سلطانه على كل المملكة ، فلقد كان بحاجة لأن يؤكد علو سلطته على سلطة أمراء الاقطاع .

وهكذا استخلصت فكرة السيادة لتحقيق هذه النتائج فلقد ظهرت فى ذلك الوقت كسلاح استخدمته الملكية فى نزاعها مع الامبراطور والبابا وأمراء الاقطاع ، ذلك النزاع الذى كانت هى نفسها إحدى نتائجه المباشرة^(١) .

ولسوف نعرض باختصار العوامل التى أدت إلى نشأة تلك الفكرة ، وكيفية تكونها ببطء حتى ظهرت بمعناها الذى عرفت به فى العصر الحديث ، ثم ننتهى من ذلك إلى تعريف السيادة لنبين كيف أسهمت ظروف نشأتها فى كثير من الغموض الذى أحاط بتعريفها .

وعلى هذا فإن هذا الفصل سوف يتقسم إلى مباحث ثلاثة :

المبحث الأول : العوامل التى أدت إلى نشأة فكرة السيادة .

(١) Carré de Malberg : Contribution à la théorie générale de l'Etat, t. 1. Paris 1920 pp. 73 - 74

وانظر فى نفس المعنى : الدكتور عبد الفتاح سابر دابر : نظرية أعمال السيادة دراسة مقارنة فى القانونين المصرى والفرنسى ، مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ١٣ وما بعدها .

المبحث الثانى : ظهور فكرة السيادة بمعناها الحديث .

المبحث الثالث : تعريف السيادة .

المبحث الأول

العوامل التى أدت إلى نشأة فكرة السيادة

لقد بأن من العرض المتقدم أن الملكية الفـ نسبية خاضت فى العصور الوسطى صراعا طويلا فى اتجاهين أساسيين :

أولهما : فرض سلطتها فى الداخل وتأكيد تفوقها على سلطة أمراء الاقطاع .

وثانيهما : تحقيق استقلالها الخارجى فى مواجهة الامبراطور والبابا .

وسوف نعرض للصراع الذى خاضته من أجل تحقيق هذين الهدفين ، مكتفين بالنسبة للهدف الثانى — وهو تحقيق الاستقلال الخارجى — بالصراع الذى قام بين الملكية والكنيسة متمثلة فى البابا نظرا للاهمية الخاصة لذلك النزاع من حيث طول مدته ومن حيث النظريات المختلفة التى انبثقت عنه والتى كان يستند إليها كل من الفريقين المتنازعين ومن أهمها نظريه Plenitude التى كان يدعيها البابا وهى النظرية التى اتخدت كنموذج بنيت على Potestas التى كان يدعيها البابا وهى النظرية التى اتخدت كنموذج بنيت على على نمطه نظرية السيادة على ما سوف نرى .

وعلى ذلك فإن هذا المبحث سوف ينقسم بدوره إلى فرعين :

الأول : ونخصه لعرض النزاع بين سلطة الملك وسلطة أمراء الاقطاع .

والثانى : ونخصه لعرض النزاع بين سلطة الملك وسلطة الكنيسة أو بمعنى آخر بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية .

الفرع الأول

الصراع بين سلطة الملك وسلطة أمراء الاقطاع

سادت الأنظمة الاقطاعية العصور الوسطى تماما كما سادت دولة المدينة العصور القديمة ، فقد حاول الامبراطور الجرمانى — بعد قضاءه على الامبراطورية الرومانية — أن يحتفظ بالاطار السياسى للامبراطورية ، وأن يخلف الاباطرة الرومان فى السيطرة على أجزائها المترامية الأطراف . ولكنه عجز عن ذلك واضطر إلى أن يعين من قبله حكاما على الاقاليم المختلفة ، لكن سرعان ما استقل هؤلاء الحكام بالاقاليم التى يحكمونها، وأسموا أنفسهم سلطات كاملة يتوارثونها وأكثروا مراكزهم حتى لم تعد للامبراطورية إلا مجرد سلطات اسمية وكان أهم ما يميز تلك الفترة هو انهيار السلطة السياسية المركزية إذ تفتتت بين أمياد الأقطاع وأصبح السيد الاقطاعى سيدا مطلقا فى اقطاعيته يمارس عليها حقوقا مطلقة ، فيجمع فى يديه سلطات التشريع والقضاء وفرض الضرائب وسك النقود وتكوين الجيوش .

تعدد السلطات فى المجتمع :

وبانهيار السلطة السياسية المركزية فى العصور الوسطى تفتتت السلطة بين أمراء الاقطاع فتعددت بذلك السلطات فى المجتمع وعرفت العصور الوسطى بذلك أمرا واقما ملموسا هو تعدد السلطات وتدرجها *La hierarchie* ولم تعرف بوجود سلطة واحدة مطلقة .

وكانت كلمة سيد أو صاحب سيادة *Souverain* تستخدم كثيرا ، ولكن ليس بمعناها الحديث ، فعندما كان يقال فى ذلك الوقت « سيد أو صاحب سيادة » كان يقصد بذلك كل من يحوز سلطة عليا على مجموعة من الأشخاص .

التابعين له^(١) .

وقد كانت كلمات *Sieur, Sire, Seigneur* لها أصل واحد بينما كان.
كلمات *Souverain, Suzerain* أصل آخر^(٢) .

فالكلمات *Sieur, Sire* كانت مشتقة من كلمة *Senior* وكلمة *Seigneur*
مشتقة من كلمة *Seniorem* . وهذه الكلمات الثلاث مشتقة من الأصل اللاتيني
Senex ، وتتضمن جميعا فكرة السمو المرتبط بكبر السن .

أما كلمة *Souverain* فمشتقة من الأصل اللاتيني *Superanum* وكلمة
Suzerain مشتقة من الأصل اللاتيني *Sus* ، وهاتان الكلمتان كانتا تصفان
صاحب المرتبة الأعلى بصفة عامة .

ومع ذلك فقد كانت كل هذه التعبيرات — في الاستعمال العام —
تستخدم بمعنى واحد .

على أن الأمر الذي كان ملفتا للنظر في المصور الوسطى هو تعدد السلطات
وتدرجها داخل المجتمع الواحد . فلقد كان هناك دائما — بالنسبة لكل
صاحب سلطة — سيد يعلوه في سلطته . لقد كان لكل سيد أتباع ، وكان
هذا السيد نفسه تابعا لسيد آخر أعلى منه .. وهكذا حتى نصل إلى الملك الذي
كان واحدا من الأسياد الإقطاعيين وإن كان أعلاهم سلطة .

وتأسيسا على ذلك فقد كان كل تابع مدينا بواجب الطاعة نحو سيده ،
ولكن هذا الواجب لم يكن التزاما غير محدد بحيث يستطيع السيد أن يغير

(١) كاريه دي ميريج : مساهمة في النظرية العامة في الدولة ج ١ ، المرجع
السابق ص ٧٤ .

Bretrand de Jouvenel . De la Souveraineté, Paris, 1955, (٢)

فيه كما يحلوه ، ذلك لأن الروح السائدة في المصور الوسطى كانت تنبج نحو تحديد التزام التابع بطريقة تفصيلية بحيث تترك أقل قدر ممكن من حرية التصرف للسيد .

وفي ظل هذه الظروف لم يكن السيد الاقطاعي صاحب سيادة بالمعنى المفهوم حديثا ، ذلك أنه لم يكن يملك أبدا أن يغير من مضمون التزام تابعه ، كما لم يكن يملك أن ينقص من حقه .

وهكذا لم يعرف النظام الاقطاعي تلك الفكرة التي مفادها أنه يوجد صاحب سيادة وحيد *Souverain* يضع القواعد العامة ويعد مصدرا لكل الحقوق الخاصة ، وهي الفكرة التي أدى إليها تطور الفكر الروماني والتي لم تظهر إلا في القرن الثاني عشر ، أما قبل ذلك فإن الملك — وهو واحد من الاسياد الاقطاعيين وإن اعتبر أعلاهم سلطة في المملكة — كان ينظر إليه باعتباره « قاضيا » يعمل على احترام الحقوق الشخصية ، وليس مشرعا .

لقد كان تركيز السلطة كلها في يد سيد واحد عملا جبارا ، لم ينجح فيه الاباطرة ، حقيقة كان الامبراطور يعتبر حسب التعبير السائد سيد الاسياد أو ملك الملوك *Le Seigneur des Seigneurs* ، ورغم أن هذا التعبير قد يوحي بأهمية سلطة الامبراطور إلا أن الواقع كان غير ذلك ، لقد كانت هذه السلطة تعطيه — من الناحية النظرية — الحق في إصدار أوامر إلى الملوك غير أنه من الناحية العملية كان هؤلاء الملوك لا يحترمون كثيرا هذه الأوامر حتى وصل الأمر إلى أن أعلن كل منهم — ابتداء من ملك فرنسا إلى ملك إنجلترا — أنه الامبراطور في مملكته .

هؤلاء الملوك هم الذين قادوا عمليات تركيز السلطة واحتكارها .

تركيز السلطة في أيدي الملوك :

كان السادة الاقطاعيون يشاركون الملوك في السلطة داخل المملكة ، ثم بدأ الملوك يسعون إلى احتكار السلطة لانفسهم وتركيزها في أيديهم ، فعملوا على احتواء رعاياهم وجعلهم يحسون بوجود السلطة الملكية في كل مكان .

والواقع أن فكرة تركيز السلطة وممارستها في كل مكان حققت أول نجاح لها داخل الكنيسة حيث نجح البابا في احتكار السلطة وتركيزها في يده مما دفع الملوك إلى التفكير في إقامة مثل هذه السلطة المطلقة ، ليس فقط تقليدا للباباوات وتشبها بهم ، وإنما أيضاً خوفاً من سيطرتهم .

ولقد أحييت دراسة القانون الروماني صورة الامبراطور صاحب السلطة المطلقة ومصدر التشريع ، وكان الملوك قبل ذلك لا يشجعون مثل هذه الدراسة حتى لا يستفيد منها الامبراطور . لكن حين ضعف الابطرة نتيجة للنزاع الذي احتدم بينهم وبين البابوات ، فإن الملوك لم يخشوا من احياء مثل هذه الدراسة لكي يستفيدوا من إقامة السلطة المطلقة لانفسهم . وهكذا نجد ادوارد الاول في انجلترا يدخل القانون الروماني في بلاده في نهاية القرن الثالث عشر ، كما نجد فيليب الجميل في فرنسا يضفي حايته على الفقيه النورماني بيرديبوا^(١) .

وبذلك أصبحت فكرة السلطة المطلقة هي الهدف الذي يسعى إليه الملوك .

(١) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ، المرجع السابق ص ٩٥ حيث يشير إلى جهود مدرسة تولوز الفرنسية في استعانتها بالفكر الروماني لكي تبرز حق الملك كما لو كان أعلى الحقوق على وجه الأرض . وراجع كذلك في نفس المعنى :

— برتداند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢ .

وحتى يصلوا إلى هذا الهدف فلقد كان إمامهم طريق طويل ساعدهم على اجتيازه الطبقة الوسطى الناهضة وكذلك البرلمانات .

ورغم ذلك فقد اعترضتهم عقبات إذ كان عليهم أن يحطموا كل السلطات التي تعترض طريقهم وأهمها السلطة البابوية . وقد أدى ذلك كله إلى أحداث ثورة في الشكل الاجتماعي القائم في ذلك الوقت ، وتمخضت عنه الثورة — فيما تمخضت عنه — عما أصبح يعرف فيما بعد بالسيادة .

دور الطبقة الوسطى في تركيز السلطة في أيدي الملوك .

ظهرت طبقة جديدة هي طبقة التجار والصناع على أثر اكتشاف أمريكا ومعرفة طريق رأس الرجاء الصالح وما ترتب عليهما من نشاط الحركة التجارية وتدفق السلع والمعادن على أسواق أوروبا ، فازدهرت فيها التجارة وتداولت النقود وانتعشت المدن بعد أن منيت بالركود في عهد الاقطاع ، وانتقل إليها رقيق الأرض هرباً من ظلم الاقطاعيين وطلباً للنقود التي أغرام بها التجار والصناع . ولقد كانت مصالح التجار تتنافى مع القيود التي يفرضها النظام الاقطاعي ، فسموا إلى تحرير البلاد من تلك القيود وتخليصها من امتيازات الامراء والاشراف حتى تنشط التجارة وتنهض في جر من الحرية والاستقلال ، وقد استفاد الملوك من كل ذلك في حربهم ضد امراء الاقطاع^(١) .

وبجينا ظهر الاسلام وحررت دولته الناشئة شعوب الشرق الأدنى من سيطرة الغرب انطوت على نفسها أوروبا إذ فرضت عليها الكنيسته حصاراً لمنعها من التعامل مع العالم الاسلامي . لكن سكان الشواطئ الجنوبية لأوروبا فتحوا ذلك الحصار ووثقوا علاقتهم التجارية مع العالم الاسلامي وازدهرت مدن كثيرة

(١) د. ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب

السياسية الكبرى في دار النهضة العربية سنة ١٩٦٢ ص ١٣٠ .

كنا بولي وجنوه والبندقية ، وكانت هذه المدن وغيرها حلقة الاتصال بين الشرق والغرب . وازدادت المدن الأوروبية رخاءا بالمهاجرين إليها من عبيد النظام الاقطاعي الخاملين بالحرية والباحثين عن الثروة . وانتظم التجار في نقابات مهنية وتكونت منهم طبقة جديدة وغريبة عن المجتمع الاوربي ونظامه الاقطاعي الذي يقوم على طبقتين بينهما هوة شحيقة : الطبقة العليا ممثلة في النبلاء ورجال الكنيسة والتي تحتكر الثروة والسلطة ، والطبقة الدنيا من الفلاحين عبيد الأرض الذين يمثلون الغالبية من شعوب أوروبا . هذه الطبقة الجديدة هي الطبقة الوسطى التي قامت بتمويل الثورات في أوروبا ضد النظام الإقطاعي والسلطة البابوية .

ولقد كانت مصلحة هذه الطبقة الجديدة تتطلب تركيز جميع السلطات في يد الملك بقصد إيجاد سلطة مركزية قوية تهدم الامتيازات الثقيلة التي كان يتمتع بها حكام الاقطاع في الداخل وتحمي التجارة في الخارج . وضمانا لتحقيق هذه الغاية فقد وجدت هذه الطبقة أن مصلحتها تتطلب أن تكون سلطة الملك مطلقة بل وتحكّية^(١) ولهذا السبب أيضا فإن التحالف السياسي الطبيعي لهذه الطبقة كان مع الملك .

ولقد قنعت هذه الطبقة — مؤقتاً — بزيادة سلطة الملك ، ولم تكن تتطلع بعد إلى السيطرة على البرلمان الذي كان خاضعاً لنفوذ النبلاء . ولهذا السبب ، كان رجال هذه الطبقة مستعدين لإخضاع المؤسسات النيابية للملك ، ويعملون

(١) جورج سيابن : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، دار المعارف

سنة ١٩٧١ ص ٤٦٢ ، وفي نفس المعنى :

محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية في القانون للدوني العام ، رسالة

دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة القاهرة سنة ١٩٢٠ ص ١٣٦ — ١٣٨ .

على منع النبلاء من الاحتفاظ بمصائب متردة من الأتباع تلقى الرعب في قلوب قضاة المحاكم ورجال القانون .

دور البرلمان في تركيز السلطة في يد الملك :

كانت السلطات في المملكة كما ذكرنا متعددة، وكانت سلطة الملك إحدى هذه السلطات وإن كانت أعلاها قدرا . وعندما بدأت هذه السلطات تتجمع في يد واحدة هي يد الملك ، أدى هذا التركيز للهادي إلى نشأة سلطة واحدة عليا (Un Pouvoir Souverain) . وكان مجلس الملك يضم فضلا عن ممثلي طبقة النبلاء ممثلين عن الطبقة الوسطى قادمين من المدن المختلفة . وكان حضور ممثلي هذه الطبقة الأخيرة مقيدا للملك لأنهم كانوا يوافقونه على دفع الضرائب ، كما كانوا يطالبونه بحمايتهم من طبقة النبلاء الأمر الذي ساعده على تقليص نفوذهم .

هذه الإجتماعات التي كانت تتم في مجلس الملك كل لها خصائص ثلاثة فهي :

أولا : بمثابة مجلس قضاء .

وثانيا : مجلس حكومي .

وثالثاً : جمعية تشريعية وإن كانت متواضعة . وبمرور الوقت بدأ بالدريج تزايد أعضاء كل من هذه المجالس ، وبدأت الجمعية التشريعية تأخذ في انجلترا اسم برلمان ، وفي فرنسا اسم مجلس طبقات الشعب^(١) .

(١) موريس دسلاندر : التاريخ الدستوري لفرنسا ج ١ ، للرجع السابق

ص ١٤ . — وفي نفس المعنى :

- Alfred Pose : Philosophie du Pouvoir, presses Universitaires, Paris, 1948 pp. 150 - 151.

والواقع أنه سبق ظهور فكرة السيادة كحق أمر *Un Droit de Commandement* تعديل جوهرى فى نصوص القانون المدنى وتفصيل الأمر إن التابع الذى يقتل سيده الإقطاعى ، كان يعد مرتكباً - فضلا عن جريمة القتل - جريمة الخيانة ، وذلك بسبب علاقة التبعية والولاء التى تربطه بسيده . ولكن حدث تحول جوهرى عقب ذلك إذ أصبح الولاء للملك وحده ، ولم تعد الجريمة توصف بالخيانة إلا إذا ارتكبت فى حقه هو فقط ، منذ ذلك الوقت أصبح الملك هو صاحب السيادة الوحيد^(١).

ولقد تم ذلك التحول الجوهري من خلال اجتماعات البرلمانات التى أسلفنا الإشارة إليها ، وكان الملوك أكثر طموحا للسلطة هم الأكثر استخداما لهذه البرلمانات ونعنى بذلك فيليب الجميل فى فرنسا وهنرى الثامن فى إنجلترا .

نجاح الملوك فى احتكار السلطة :

وببداية القرن السادس عشر أصبحت الملكية المطلقة هى النمط السائد للحكم فى أوروبا الغربية ، وكان فى كل مكان حطام هائل من نظم العصور الوسطى . لقد انتشرت الملكية المطلقة فى كل مكان تقريبا من أوروبا الغربية ، فى أسبانيا ، وفى إنجلترا ، وفى فرنسا . غير أن فرنسا هى التى قدمت للنال الواضح على احتكار السلطة للملكية وتركيزها .

فى الفترة السابقة على حرب المائة عام نصح المستشارون للملك فيليب السادس بأن يقوم بجولة فى المدن المختلفة حيث يجمع الشعب ويطلب منه ما يحتاج إليه من أموال .

وقد مكن نشوب هذه الحرب من فرض الضرائب الدائمة التى يسرت إقامة

(١) براترند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٤

جيش دائم وساعدت على انشاء إدارة متطورة ومنفذة لارادة الملك . ولقد ارتبط تاريخ السيادة - في فرنسا - بتاريخ هذه الارادة ، ذلك لأن الملك أصبح شخصا آخر يختلف عن الملك في الماضى منذ الوقت الذى انتشر فيه موظفوه في كل مكان^(١) .

على أن نمو الجهاز التنفيذى للملك ترتب عليه أن للملك أصبح يجلس فى المجالس التى تمثل التوى الاجتماعية المختلفة عبثا عليه ، ومن ثم فقد توقفت دعوة مجلس الطبقات للانعقاد فى فرنسا فى القرن السابع عشر ، وكان شارل الأول فى إنجلترا يتصرف بعيدا عن البرلمان .

غير أنه فى إنجلترا وبعد نصف قرن من الثورات فشل الملك . لكن ذلك ليس معناه أن السيادة قد ضعفت وإنما معناه أن نصيب الملك فى هذه السيادة قد قل كثيرا عن ذى قبل . وأصبح البرلمان منذ ذلك الوقت هو الحائز الفعلى للسيادة والمستفيد الأساسى من عملية احتكارها .

أما فى فرنسا فقد حدث العكس فبعد فظائع الكاثوليك التى زعزعت من سلطة الملك ، نجد أن الأمر قد استقر له واعترف له نهائيا بالسلطة . ومما يدعو للدهشة أن ممثلى الشعب فى مجلس الطبقات سنة ١٦١٤ كانوا يرغبون فى وضع قانون أساسى يقضى بإلزام كل موظف بأن يؤدى بين الولاء للملك ويتعهد بأن يتمتع عن كل ما من شأنه أن يخل بهذه الطاعة ، كما طالبوا بإدانة الرأى القائل بوجود حق فى مقاومة الملك ، وكان يمثلوا الملك هم الذين عارضوا هذا الاقتراح^(٢) .

(١) موريس دسلاندر : التاريخ الدستورى لفرنسا ج ١ ، المرجع السابق ص ١٤ :

(٢) سياتن : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ٤٩٨ — ص ٤٢٠ وفى نفس المص : ٢٢٦ — ٢٢٧ .

— برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .

كل ذلك — لاشك — دليل التقدم الذى أحرزته فكرة السيادة ودليل
ظاهر على أن هذه الفكرة قد اختلطت فى ذلك الوقت بسلطة الملك .

ولقد صاحب النزاع بين الملوك وأمراء الاقطاع، نزاع آخر ، أدى فى تطوره
إلى تدعيم ذات الهدف وهو تركيز السلطة فى أيدي الملوك والمساهمة بذلك
فى نشأة فكرة السيادة .

كان النزاع فى هذه المرة بين الملوك ورجال الكنيسة ، أو بعبارة أعم بين
السلطة الزمنية والسلطة الدينية ، وهو ما نطرحه فى الفرع التالى .

الفرع الثاني

النزاع بين السلطين الدينية والزمنية

أشرنا فيما سبق إلى أن فكرة احتكار السلطة حققت أول انتصار لها داخل الكنيسة حيث نجح البابا في احتكار السلطة وتركيزها في يده وأصبح يدهى حقا يصعب التعبير عنه بغير كلمة السيادة .

ولقد هدد البابا بذلك سلطة الأباطرة ثم سلطة الملوك ، وكان على هؤلاء إذا ما أرادوا النجاح في هذا الصراع واحتكار السلطة وتركيزها في أيديهم ، أن يخطبوا كل السلطات التي تعترض طريقهم بما في ذلك سلطة البابا نفسه لكي يقيموا على أنقاضها نظرية جديدة تعطيهم هم حقا في السيادة على غرار سلطة البابا . غير أن نجاح الملوك في ذلك لم يكن سهلا فلقد سبقه وعاصره وتلاه صراع طويل بين الملوك من ناحية وبابوات الكنيسة المسيحية من ناحية أخرى .

والواقع أن الفترة التي عاشتها أوروبا منذ ظهور المسيحية حتى بداية العصر الحديث تعد من أصعب الفترات الفكرية على الإطلاق في تاريخ أوروبا إذ ثار في هذه الفترة صراع حاد بين الكنيسة والدولة استمر ما يقرب من خمسة عشر قرنا من الزمان .

ويعتبر ظهور الكنيسة المسيحية — كنظام مميز مستقل عن الدولة وله الحق في حكم الجنس البشرى في نطاق الشؤون الروحية — أخطر حدث في تاريخ أوروبا الغربية سواء من ناحية السياسة أم من ناحية الفكر السياسي .

غير أن أول ما نلاحظه إذا ما حاولنا تأصيل الفكر السياسي المسيحي هو وضوح الباعث المسيحي في جانبه النظري وغرض بواعث الكنيسة والقائمين

عليها واستفلاهم لفكرة المسيحية نفسها بغية الوصول إلى السلطة السياسية أو تحطيم هذه السلطة وإعلاء إرادة الكنيسة عليها .

فمن المعروف أن الباعث الدافع إلى قيام المسيحية كان دينيا فقط وذلك بعكس الإسلام على ما سوف نرى ، فالمسيحية إذ تستهدف الخلاص فإن ذلك يعني أنها لم تكن على الإطلاق تستهدف فلسفة سياسية^(١) .

لكن الذى حدث هو أن الكنيسة استعملت أفكار المدارس الفلسفية السابقة على ظهور المسيحية ابتغاء تحقيق رغبتها في السلطة ، بعد أن صيغتها بالصيغة الدينية . ودليل ذلك هو أخذ الكنيسة لفكرة القانون الطبيعي من الرواقين من حيث كونها تعنى في مضمونها وجود قانون ثابت أبدي يحكم البشر جميعا وهم متساوون أمامه، وهو الذى يحكم الحكومة الأرضية التى تخوطها هناية الله ويفرض العدالة والحق على البشر . أخذت الكنيسة فكرة القانون الطبيعي على النحو السابق وصيغته بصيغة دينية، فأصبح في مفهومه الجديد يعنى أنه ذلك القانون الالهى الذى يسمو على القانون الوضعى وهو من إلهام الله باعتباره خالق الطبيعة . وابتغت الكنيسة من وراء صيغ فكرة القانون الطبيعي بصيغة دينية على ذلك النحو تمكين سلطان البابا من سلطان الملوك^(٢) .

على أن ذلك كله لا يعكس في الواقع سوى المظاهر السطحية للنزاع بين السلطتين الدينية والزمنية، أما أسباب النزاع الحقيقية فهى أعمق من ذلك بكثير وهى ترجع — فى نظرنا — إلى مفهوم الفكر المسيحى ذاته .

(١) جورج سيابن — تطور الفكر السياسى — الكتاب الثانى — ترجمة حسن جلال العروسى — دار المعارف سنة ١٩٦٤ — ص ٢٦٣ - ص ٢٦٤ .
(٢) د . إبراهيم درويش — الدولة — نظريتها وتنظيمها ، دراسة فلسفية تحليلية — دار النهضة العربية سنة ١٩٦٩ ص ٥٨ وما بعدها .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن النزاع كما قلنا كان طويلا إذ استمر لفترة كبيرة ومر بمراحل متعددة .

وتأسيسا على ذلك فإن هذا النزاع سوف ينقسم إلى مطلبين : نعرض في أولهما لمفهوم الفكر المسيحي باعتباره السبب الأساسي لذلك النزاع ونستعرض في ثانيهما المراحل المختلفة التي مر بها ذلك النزاع .

المطلب الأول مفهوم الفكر المسيحي

الفكر المسيحي في القرون الأولى للمسيحية :

يتميز الفكر المسيحي في قرونه الخمسة التالية لظهور المسيح بالفصل المطلق بين الكنيسة والدولة أى بين السلطة الدينية ممثلة في البابا والسلطة الزمنية ممثلة في الامبراطور فالأصل الثابت في المسيحية كما أكدته مؤسستها هو احترام السلطة الشرعية القائمة ، وهذا مبدأ راسخ في صميم المسيحية . فحينما أراد خصوم السيد المسيح عليه السلام أن يستدرجوه إلى التورط في معارضة سلطان روما تفوه بهذه الكلمات « اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » كما كتب القديس بولس في خطابه للرومان أعق ما جاء في العهد الجديد أثرا إذا قل « فلنخضع كل نفس للسلطات العليا ، فما السلطان إلا لله ، والسلطات القائمة في الأرض إنما هي من أمره ، فمن يعصى السلطات الشرعية إنما يعصى الرب ، ومن يعصها حملت عليه اللعنة ، فالحكام ما وجدوا لمحاربة العمل الصالح ، بل لمحاربة الشر ، فلا تتوجس من الحكام خشية ، بل اعمل الخير تنل رضاه ، فالحاكم ليس إلا رسول للناس ليعملوا الخير .. إن السلطان ظل الله يرعى كل شيء بأمره ، فإعطه ماله ، وادفع له الجزية التي هي حقه ، مالا لصاحب الحق

في المال ، وخشية لمن له الخشية ، وتشريفا لمن له التشريف^(١) ولم يختلف البابوات طوال القرون الأربعة الأولى للمسيحية في هذا الذي دعا إليه القديس بولس .

نظرية السيفين أو السلطتين :

لقد أصبح الطابع المميز للفكر المسيحي - كما تطور واستقر في عصر الآباء الأول هو القول بوجود ازدواج في تنظيم الجماعة الإنسانية ومراقبتها بفرض المحافظة على أعظم مجموعتين من القيم الخلقية . فثنون الروح والخلاص الأبدى هي من اختصاص الكنيسة وبجال تبشيرها وتعاليمها ، ويقوم القسس ، أما الأمور الدينية اليومية والمحافظة على السلام والنظام والعدالة . فهي من اختصاص الحكومة المدنية يقوم بها عاملها ومأموروها . ويجب أن تسود علاقة تعتمد على روح التعاون والتساند بين هاتين المجموعتين من القيم الخلقية .

وكثيرا ما أشير إلى هذا التصوير الفكري لملاقة هاتين المجموعتين من القيم الخلقية باسم « نظرية السيفين أو السلطتين » وهي نظرية استقرت رسميا فسجلها كتابة البابا جلاسيوس الأول GELASIUS في أواخر القرن الخامس^(٢)

(1) Marcel Prilot : Histoire des Idées Politiques 3 éd, Paris, Dalioz 1966 p. 140 et 145.

وأنظر في نفس المعنى :

— ألفريد جوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٣١ — ص ١٣٢ .

— د . ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب

السياسية الكبرى المرجع السابق ص ١٠٥ .

(٢) مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسي ، المرجع السابق ص ١٦٦ .

ويذهب القائلون بهذه النظرية إلى أن التمييز بين المسائل الروحية والمسائل الزمنية هو جزء أساسي من العقيدة المسيحية ، وبالتالي هو التزام لا يمكن أن تتحل منه أى حكومة مسيحية العقيدة . والجمع بين السلطتين الروحية والزمنية فى يد واحدة هو فى نظر هؤلاء تقليد وثنى .

وفكرة السيفين أو السلطتين بالوصف السابق هى فكرة يكتنفها كثير من الغموض . وقد كن هذا الغموض من أهم أسباب النزاع الذى ثار قديما بشأنها بل يمكن القول بأنه لا يوجد مجتمع مسيحى لا تقوم فيه هذه المنازعات من وقت لآخر .

وواقع الأمر أن الكنيسة والدولة لم تكونا مستقلتين على هذا النحو ذلك أن الكنيسة فى بدء ظهورها كانت فى حاجة ماسة إلى تأييد الامبراطور ، على حين كانت فى المراحل التى أعقبت المرحلة التى أعقبت المرحلة الأولى من القوة بحيث أوشكت أن تهدد السلطة الدنيوية .

ولقد ظل موضوع الفصل بين السلطتين مثار نزاع بين الكنيسة والدولة طوال القرون الوسطى وعلى نحو ما سنفصله فيما بعد ، وذلك لعدم وضوح الحد الفاصل بينهما من جهة ، ولعدم وجود قواعد تحدد هذا الاختصاص من جهة أخرى . والذى حدث أن كل واحدة منهما حاولت مد نفوذها على الأخرى ابتغاء السيطرة عليها

المطلب الثاني

المراحل التي مر بها النزاع بين السلطين الدينية والزمنية

لقد مر النزاع بين السلطين الدينية والزمنية بمراحل ثلاثة :

الأولى : مرحلة النزاع بين البابا جريجورى السابع والامبراطور هنرى الرابع

الثانية : مرحلة النزاع بين فيليب الجميل ملك فرنسا والبابا يونيفاس الثامن

الثالثة : مرحلة النزاع بين البابا جون الثانى والعشرين ولويس البافارى

هذا الذى ذكرناه اجمالا تفصله على النحو التالى :

أولا : النزاع بين البابا جريجورى السابع والامبراطور هنرى الرابع^(١) :

بدأ هذا النزاع فى القرن الحادى عشر بتولى جريجورى السابع عرش الباباوية سنة ١٠٧٣ ، وكان النزاع يدور فى المقام الأول حول حق الحكام الدنيويين فى تنصيب الأساقفة وباقى كبار رجال الدين ، فقد أصدر جريجورى قرارا بتحريم هذا الحق سنة ١٠٧٥ ، وفى السنة التالية حاول الامبراطور هنرى الرابع أن يخلع جريجورى الذى رد بجرمان هنرى من راحة الكنيسة وأصفاء تابعيه من بين الإخلاص له — وفى سنة ١٠٨٠ حاول هنرى أن يقيم رجلا آخر يحل محل جريجورى فرد عليه الأخير بأن أيد رودولف أمير سوابيا فى مطالبته بعرش هنرى^(٢).

(١) راجع تفاصيل هذا النزاع والجمع التى يستند إليها البابا جريجورى السابع فى مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى المرحع السابق ص ١٧٣ — ١٧٥ ، وراجع كذلك د. سعيد عبد الفتاح عاشور — أوربا العصور الوسطى ج ١ التاريخ السياسى للطبعة الخامسة سنة ١٩٧٢ ص ٣٥٢ وما بعدها .
(٢) مياين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق =

وفي هذه المرحلة من مراحل النزاع التي استمرت حتى نهاية القرن الثاني عشر دافع كل فريق عن وجهة نظره ، وتبادل الطرفان الحجج للأيدة لكل منهم .
والظاهر أن أول من دافع عن وجهة النظر البابوية مستندا إلى النظرية التي تقول بأن السلطة الزمنية مشتقة من السلطة الروحية هو ثوروريوس Honortous of Augsburg في كتاب المجد الأعلى Summa Gloria الذي كتبه حوالي سنة ١١٢٣ . وقد أخذ حجته الرئيسية في هذا الموضوع من تفسير للتاريخ اليهودي يذكر أن اليهود لم يكن لهم ملك إلى أن توج شاؤول Saul عليهم ملكا ، وأن صمويل الذي كان حبرا بارك شاؤول ، إذ كان الأحبار يحكمون اليهود منذ زمن موسى .

وعلى مثال ذلك يقول هو ثوروريوس أن المسيح أقام السلطة الكهنوتية في الكنيسة وظل المسيحيون بغير ملك إلى أن اهتدى قسطنطين واعتنق النصرانية وبذلك تكون الكنيسة هي التي أدخلت نظام الملكية ليحميها من أعدائها ، وبما ساعد على رواج هذه النظرية التفسير الذي قدم للسابقة التاريخية للمعروفة باسم « منحة قسطنطين » التي فسرت على أنها تتضمن تسليم السلطة السياسية كلها للبابا^(١) .

ص ٣٢٩ — وكذلك د . سعيد عبد الفتاح عاشور : أوروبا العصور الوسطى ، المرجع السابق ص ٣٥٤ .

(١) تمت المنحة المشار إليها في المقر البابوي في الربع الثالث من القرن الثامن ، وكان الهدف منها تأييد مطالب البابا في إيطاليا في ذلك الوقت ، ولكن تفسير هو ثوروريوس لها أنها تتضمن كل السلطة الإمبراطورية هو تفسير جديد ، وقد يكون سيئه أما سوء فهم الهدف منها أو أنه أراد أن يتوسع عمدا في معناها عما فهم منها من قبل .

راجع في ذلك سباين : تطور الفكر السياسي — الكتاب الثاني —
المرجع السابق ص ٣٣٥ هامش (٢) .

ويقول هوثوريوس أن الأباطرة من بعد قسطنطين تولوا سلطتهم بإذن من البابا ، ونشأ مع هذا المنطق استمسك بوجوب اختيار الأباطرة بمعرفة البابا . أما أنصار الامبراطور فقد استندوا إلى النظرية التي كانت شائعة وقتئذ وهي أن لكل من الكنيسة والسلطة الزمنية منطقتي نفوذ مستقلتين ، وهي النظرية المعروفة بنظرية السيفين أو السلطتين

ولهذا فقد كان حبر الزاوية في موقف الموالين للامبراطور هو أن القوة لله جميعا أنعم بها على الامبراطور كما أنعم بها على البابا تماما ، ومادامت سلطة الامبراطور مستمدة من الله مباشرة وليس عن طريق الكنيسة فهو مستول عنها أمام الله وحده ، وعلى ذلك فهو خاضع لحكم الله وحده وما كان لأحد أن يخلعه إلا إذا أصبح ملحدا .

ولقد انتهى الدور الأول من النزاع باتفاقية ورمس Concordat of Worms سنة ١١٢٢ وكانت عبارة عن تسوية تنازل بمقتضاها الامبراطور عن حقه الرسمي في الباس الخاتم وتسليم الصولجان وهما رمز السلطة الروحية إلى الأسقف عند توليته ، ولكنه احتفظ لنفسه بالحق في أن يمنح براءة الوظيفة وامتيازاتها وأن يكون له صوت في اختيار الأساقفة^(١) .

وكشف هذا النزاع الذي استمر خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر عن عدم الاستقرار والغموض اللذين اصطبغت بهما العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية نتيجة للأخذ بنظرية السيفين أو السلطتين ، فقد تمسك كل من الطرفين المتنازعين بأوجه مختلفة من ذات النظرية وخرج منها بحجج تساوى في قوتها حجج الطرف الآخر . فتمسك البابويون بجلال قدر السلطة الروحية ، وتمسك

(١) د . سعيد عبد الفتاح عاشور : أوربا العصور الوسطى ج ١ التاريخ السياسي — المرجع السابق ص ٣٦٢

الموالون للامبراطور باستقلال كل سلطة عن الأخرى . وظل هذان الوضعان جزءا جوهريا من النزاع في المناقشات التي ثارت بشأن هذا الموضوع واستمرت إلى القرنين الثالث عشر والرابع عشر .

ثانيا : النزاع بين فيليب الجميل والبابا بونيفاس الثامن :

في هذا النزاع اتخذ الجدل بين الطرفين مظهرا أكثر دقة من حيث تحديد القضية بطريقة أوضح مما حدث في أي نزاع سابق ، فقد عادت الحجج القديمة إلى الظهور واشتد النقاش عليها من جديد .

وأعيد تحليل ذات الفقرات التي سبق اقتباسها من الكتب المقدسة ، كما أعيد دراسة نفس السوابق التاريخية وأهمها هبة قسطنطين .

وقد توحى النظرة السطحية إلى هذه المسائل بأن شيئا لم يتغير ، ولكن الحقيقة هي أن نظرية الامبراطورية البابوية اتخذت شكلا منظما ومحددا نص فيه بوضوح على الحجج التي تؤكد السيادة للبابا على كل نوع من أنواع الحكم الزماني أما نظرية جلاسيوس — السيفين — فلم تهجر صراحة وإنما أعيد تفسيرها بعد أن جردت من كل ما يمت بصلة إلى مرماها القديم .

والواقع أن نظرية الامبراطورية البابوية قد أخفقت عمليا عند تطبيقها ، وأسفر هذا الفشل عن ظهور العاطفة القومية كقوة جديدة في السياسة الأوروبية ، كما دل على تطور ذي أهمية في النظريات ، فقد أسفر عن خلق نظرية وجود مملكة لها كيان سياسي لا تستند إلى تقاليد الامبراطورية ، وقد ترتب على ذلك أنه بدلا من أن يكون النزاع بين سلطتين روحية ودنيوية ، صار النزاع نزاعا بين ملك فرنسا المستقل من جانب والبابا من جانب آخر .

وقد نشب النزاع بين الملك والبابا هذه المرة بسبب محاولة الملك فيليب

الحصول على المال عن طريق فرض الضرائب على رجال الدين في فرنسا ،
فعارض البابا بونيفاس هذه المحاولة وأصدر المنشور البابوي الشهير
Ineffabilem عام ١٢٩٦ ، وأعلن فيه أن مثل هذه الضريبة باطلة قانوناً ،
وحرّم على القساوسة أدائها بغير إذن بابوي^(١) .

حجج المدافعين عن البابوية :

استند المدافعون عن البابا أثناء نزاعه مع ملك فرنسا إلى أمرين :

أولهما : السابقة التاريخية المستمدة من السلطة التي مارسها البابا
انوسنت الثالث .

وثانيهما : النظرية الخاصة بسلطة البابا والتي صاغها انوسنت الرابع
وغيره من المشرعين .

وإذا رجعنا إلى السلطة التي مارسها البابا انوسنت الثالث نجد أن ذلك البابا
أصدر فيما يتعلق بالانتخابات الامبراطورية منشوره الشهير Venerabilem
سنة ١٢٠٢ طالب فيه بحقه في التصديق على صلاحية المرشح الفأز في هذه
الانتخابات وبحقه أيضا في النظر في أي انتخابات غير سليمة أو قام بشأنها
نزاع . وقد سعى هذا البابا في كل معاملاته مع الحكام الآخرين لأن يكسب
لنفسه حق الفصل في مسائل خاصة ، وحق السيطرة على طبقات خاصة من الناس ،
فقد طلب بأن يكون له حق الفصل في المعاهدات بين الحكام كما سعى في أن
يكون له حق الإشراف العام على القضاء وتحويل القضايا التي جانبها العدل أمام
المحاكم المدنية إلى المحاكم البابوية الخاصة ، وباختصار فلقد كان يهدف البابا

(1) J. Rivier : Le Probleme de L' Eglise et de L'etat
Au Temps de Philippe Le Bel, Louvain 1926, pp. 272 - 273.

إلى أن تكون له وصاية عامة في زمن الحرب والسلم^(١) .

أما بالنسبة للنظرية الخاصة بسلطة البابا ، فقد استخلصها وصاغها البابا انوسنت الرابع ، وعماد هذه النظرية هو مطالبتها للبابوية بسلطة لا نظير لها على الكنيسة نفسها ، وفي علاقة الكنيسة بالسلطات المدنية ، عل أن تملو هذه السلطة على أى سلطة يمارسها الآخرون ويختلف عنها . وبناء على هذه النظرية يكون للبابا ما يسمى *Plenitudo Potestas* وهو اصطلاح يصعب التعبير عنه بغير كلمة السيادة .

وقد تصدى انوسنت الرابع لشرح هذه النظرية ، فأخرج السلطة البابوية من حيز النعمية للتنظيمات الإقطاعية بأن قرر أن حق البابا في التدخل أو في خلع الملك المستهتر لا يعتمد على أن هذا الملك تابع من أتباع البابا ، وإنما يستند إلى ما للبابا من سيادة *Plenitudo potestas* باعتباره خليفة المسيح ، وهذه السلطة في نظره منحة خاصة وهي جزء من العقيدة المسيحية .

فهذه السلطة الفريدة التي يملكها البابا وحده إن هي إلا « حق إلهي » وهي تسبغ عليه مركزا عاليا ، وتعطيه سلطة مراجعة أعمال كل أنواع الحكومات والاشراف عليها دينيه كانت أم زمنية . ولهذا السبب تتركز السلطتان الزمنية والروحية في الكنيسة ويمارسها البابا .

وهذا الرأي يعتبر في جوهره بمثابة المطالبة بسيادة عامه للبابا وأن السيفين — أى السلطتين — تابعين للكنيسة .

(١) ريغير : مشكلة الكنيسة والدولة في عهد فيليب الجميل — المرجع السابق ص ٢٧٤ ، وأنظر في نفس المعنى سيان : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثاني — المرجع السابق ص ٣٨٠ .

وأثناء النزاع مع فرنسا شرح يونيفاس مركز البابا في منشوره المسمى :

Unam Sanctam سنة ١٣٠٢ فذهب إلى أقصى حد في التعبير عن سلطة البابا . فلقد قرر المنشور أن هناك مبدأين أساسيين يقوم عليهما مركز البابا :

أولهما : أن البابا هو الرئيس الأعلى للكنيسة وأن الخضوع له شروط لازم للخلاص من العذاب

ثانيهما : أن السيفين (السلطتين) تابعان للكنيسة ولا يزال التفريق بين وظائفهما قائماً ، فالسيف الزماني لا يستخدمه القساوسة فعلاً ولكن يستخدمه الملوك « بأمر من القساوسة وتحت إشرافهم » فالسلطة الروحية هي العليا ، ويحكم القانون الطبيعي العام خضوع الأدنى للأعلى .

وعلى ذلك تكون السلطة الروحية هي التي تقيم السلطة الدنيوية وتشرف عليها ، في حين لا يحكمها هي غير الله ، ثم أن منشأ سلطة الكنيسة هو أن البابا خليفة بطرس خليفة السيد المسيح^(١) .

وخلاصة القول أن منشور البابا يونيفاس كان عبارة عن عرض عام قوى لما قرره وفعله البابا انوسنت الرابع من قبل .

كذلك دافع ايجديوس كولونا في كتابه الذي ألفه سنة ١٣٠٢ عن قضية

ريغيير : مشكلة الكنيسة والدولة في عهد فيليب الجميل ، المرجع السابق ص ٧٧٥ ، وأنظر في نفس المعنى كذلك :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسي ، المرجع السابق ص ١٩١

— ص ٩٩٢ .

— ميان : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثاني ، المرجع السابق ص ٣٨٢ .

البابا وقدم في هذا الكتاب *De Ecclesiastica poestate* أعظم عرض لقضية البابا .

وفي معرض دفاعه عن مبدأ سيادة البابا يقول كولونا أن السلطة الروحية التي يتولاها البابا هي سلطة فريدة تعلو على ما عداها ، وهي أصيلة في المنصب نفسه ، ولهذا فإنها لا تتوقف على الصفات الذاتية للرجل الذي يتولاها ، ثم ينتهي إلى أن للسلطة الروحية الحق في أن تقيم السلطات الزمنية وتشرف عليها وكانت نظرية كولونا تعتمد اعتمادا كلياً على العلو الذاتي للسلطة الروحية ، وعلى الحجة التي تقول بأن الأعلى يحكم الأدنى في كل زمان ومكان طبقاً لقانون طبيعي :

وأوضح كولونا معنى السيادة أو *Plenitude potestas* التي تعزى إلى البابا توضيحاً أكثر دقة . ففسر السيادة بأنها سلطة مستقلة أو أنها سلطة ذات قوة دافعة ذاتية ، ويتولاها « الرجل الذي يستطيع أن يعمل بدون معونة سبب من الأسباب ما يستطيع عمله بمعونة هذا السبب » ولا يعرف كولونا سوى سلطين يتوافر فيهما هذا الشرط هما سلطة الله وسلطة البابا^(١) .

وحينما ألف كولونا كتابه لم يكن لأي حاكم زمني مثل تلك السلطة لأنه لا يمكن اعتباره من خلفاء القديس بطرس ، ولكن عندما حان الوقت لحماية استقلال الملوك من تدخل رجال الدين ، كان من الضروري للسلطة الزمنية أن تفرز فكرة مماثلة لفكرة *Plenitude Potestas* المعترف بها للبابا .

(١) بيان : تطور الفكر السياسي الكتاب الثاني المرجع السابق ص .

حجج للدافعين عن الملكية الفرنسية :

كان أهم الكتب التي ألقت دفعا عن الملك كتاب :

(De potestate Regia et papli)

الذي ألفه جون الباريسي John of paris سنة ١٣٠٢ .

لقد دافع مؤلف الكتاب دفعا قويا مدعما بالأسانيد القانونية والتاريخية عن استقلال الملكية الفرنسية . كما فرق تفريقا واضحا بين حق التملك سواء مارسته الكنيسة أم مارسه الأفراد وبين حق الإشراف السيلسي على الممتلكات من جانب الملك أو إدارة البابا لهذه الممتلكات لصالح الكنيسة . وقد أعاد المؤلف — وهو فرنسي وقسيس ممّا — عرض حجج استقلال السلطتين الروحية والزمنية ، وألحق بها تحليلا دقيقا لطبيعة السلطة الروحية وأهدافها . وينتهي من ذلك إلى تأييد الرأي القائل بأن السلطة الروحية ليست سلطة قانونية على الإطلاق لأنها لا تحتاج إلى قوة قهرية تنفيذية ، وإذا احتاجت مثل هذه السلطة فإن عليها أن تنشدها من جانب السلطة الزمنية ، ويختتم المؤلف رأيه بإنكار أن البابا يملك سلطة ليس لها مثل plenitudo potestas وإن لم يذكر ذلك صراحة^(١) .

تلك كانت حجج كل فريق من المتنازعين ، ونستطيع القول بأن هذا النزاع الذي ثار بين البابا يونيفاس والملك فيليب كان له أهمية كبرى في نشأة نظرية

(١) ريفير : مشكلة الكنيسة والدولة في عهد فيليب الجميل ، المرجع السابق

ص ٢٧٧ ، وفي نفس المعنى كذلك :

— سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثاني ، المرجع السابق ٣٩٧ .

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسي المرجع السابق ص ١٩٣ - ١٩٤ .

٤ — الدولة والسيادة

السيادة . فلقد تفرع عنه إدعاء واضح بوجود سيادة مطلقة فريدة في بابها يتولاها البابا ويمارسها داخل الكنيسة بطريق مباشر ، ويمارسها في علاقته مع الحكام الزمنيين بطريق غير مباشر ، كما أمدت هذه السيادة على أساس الحق الإلهي .

ولقد كان ظهور هذا الإدعاء على شكل فرع من فروع الفقه اللاهوتي إشارة لبداية هجوم مركز ومنسق عليه ، وفي أثناء النزاع الفرنسي بدأ هذا الهجوم يتطور ويتخذ طريقين رئيسيين .

فمن جهة كانت تقوم المعارضة ضد السيادة البابوية على القول بأن تلك السيادة إن هي إلا إدعاء كنسي غريب عن السلطة الدينية التي يجب قصر ممارستها على المسائل الأخلاقية والدينية ، وقد حمل لواء هذه المعارضة مارسيليو بادوا — ومن جهة أخرى كان يتمين على المدافعين عن سلطة الملك الرد بنظرية مماثلة لنظرية السيادة البابوية تجعل السيادة للملك وليس للبابا . وهكذا بدأ رجال القانون في فرنسا في صياغة هذه النظرية .

ثالثاً : النزاع بين البابا جون الثاني والعشرين ولويس الباطاري :

كان السبب المباشر لقيام النزاع هو محاولة البابا جون الثاني والعشرين التدخل في التطاحن الذي كان محتدماً حول الانتخاب الإمبراطوري والذي بدأ في سنة ١٨٧٣ . وأتتهى الأمر باستنكار سعي البابا لتنصيب نفسه سلطة تحكيم في الشئون السياسية الدولية . وفي سنة ١٨٣٨ اتحد الناخبون الإمبراطوريون معاً لأول مرة في شكل جمعية وأصدروا تصريحاً عرف بتصريح رنس Declaration of Rens أكدوا فيه انتفاء الحاجة إلى تصديق البابا على صحة الانتخابات ، وصدر في سنة ١٨٥٦ تشريعاً لتنظيم إجراءات

الانتخابات الامبراطورية^(١) أغفل الإشارة إلى وجوب تصديق البابا ، فلم يجد أوسنت الرابع بدا من التسليم بالأمر الواقع^(٢) .

ولقد تميز النزاع بين البابا جون الثاني والعشرين ولويس البافاري بتغيير وضع الجدل السياسى تغييراً حاسماً . إذ فصل نهائياً فى مشكلة استقلال السلطة الزمنية عن السلطة الروحية .

وقد تولى مارسيليو بادوا الدفاع عن موقف الامبراطور ، فألف كتاباً أسماه « المدافع عن السلام » استهدف به التوصل إلى تحديد دقيق لما تدعيه السلطة الروحية من حق فى السيطرة — بطريقة مباشرة أو غير مباشرة — على أعمال الحكومات الزمنية ، وفى سبيل هذا الغرض ذهب مارسيليو فى تقريره وضع الكنيسة تحت سيطرة الدولة إلى أبعد ما وصل إليه أى كاتب آخر من الكتاب فى القرون الوسطى^(٣) وكان رائد مارسيليو فى البحث ذلك المبدأ الأرسطوطالى عن المجتمع ذى الكفاية الذاتية القادر على سد حاجاته المادية والأخلاقية معاً ، غير أن الاستنتاج الذى انتهى إليه — عندما فصل

(١) عرف هذا التشريع باسم « القرار الذهبى The Golden Bull »

(٢) د. ابراهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجع السابق

ص ٧٥ .

(٣) Georges De Lagarde : La Naissance de L'Esprit

Laique au Declin du Moyen Age T. II, Marcile de Padoue
ou le Premier Theoricien De L'Etat Laique, Ed. Beatrice,
1934 P-101,

وانظر فى نفس المعنى :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ١٨٩ - ١٩٠ .

— جيلينك : الدولة الحديثة وقوانينها ، المرجع السابق ص ٨٢ .

— د. ابراهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجع السابق ص ٧٥ .

بين العقل وبين الوحي الإلهي — يختلف اختلافاً أساسياً عما انتهى إليه غيره ممن اعتنقوا مذهب أرسطو ، ويرجع السبب في ذلك إلى تأثره بكتابات الفيلسوف المسلم ابن رشد^(١) .

والقانون عند مارسيليو قسبان : قانون سماوي وهو شريعة صادرة من الله مباشرة ، وقانون وضعي وهو من عمل المواطنين جميعاً أو أغليبيتهم . ويخلص من ذلك إلى أن الشعب أو أغليبيته هو مصدر السلطة التشريعية ، أما الجزء التنفيذي والقضائي من الحكومة فهو في رأى مارسيليو يمين أو ينتخب بواسطة المشرع الذي هو الأمة^(٢) .

وبالنسبة للكنيسة ورجال الدين فيرى مارسيليو أنه لما كان كل موظف في المجتمع يمارس — سلطته بتفويض مباشر أو غير مباشر من الشعب ، فإن نتيجة ذلك فيما يتعلق برجال الدين هي خلو أيديهم من أية سلطة جهرية أو تنفيذية ، وإذا كان قد أجاز لهم ممارسة مثل هذه السلطة فإنهم إنما يعملون بتفويض من السلطة المدنية ، وترتيباً على ذلك فإنه يجب على رجال الدين — وهم مجرد طائفة اعتزلت بنفسها للقيام بالواجبات الدينية — أن يخضعوا للنظام كأية طائفة أخرى ، وأن يخضعوا كما يخضع المواطنون العاديون للمحاكم المدنية إذا ما انتهكوا حرمة القانون الوضعي .

والحق أنه لا يوجد بين كتاب القرون الوسطى من ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه مارسيليو في فصله بين الأمور الدينية والأمور الدنيوية ، يضاف إلى ذلك أنه في لمحة من التحليل التاريخي أنكر وجود أي دليل يوثق به على

(١) سبانين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثاني ، المرجع السابق

ص ٤٠٦ .

(٢) مارسيل بريلو : تاريخ الفكر ، المرجع السابق ص ١٩٠ .

أن بطرس كان في روما في أى يوم من الأيام أو أنه كان أسقفاً ، ورد للركز
السياسى الذى تتمتع به كنيسة روما إلى وجودها في عاصمة الامبراطورية^(١).

وبعد مارسيليو بقرنين من الزمان أنى ميكافيللى (١٤٦٩ — ١٥٢٧)
فألقى تبعة تقسيم إيطاليا وتجزئتها على الكنيسة ، كما ألقى على البابا مسئولية
تعريض إيطاليا للغزو الأجنبى بسبب معاهداته مع الدول الأجنبية التى تدخلت
فيها بعد في شئون إيطاليا بقصد تدعيم مركزه البابوى من أجل ذلك شن
ميكافيللى هجوما قاسيا على الكنيسة ابتغاء هدم فكرة ازدواج السلطتين
ويقصد توحيد السلطة في شخص الدولة^(٢) ، كل ذلك عن طريق القضاء على

(١) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق
ص ٤١٥ — ٤١٦ ،

(٢) وفي هذا الصدد يقول ميكافيللى : نحن الايطاليون مدينون لإذن لكنيسة
روما ولتساوستها بأننا أصبحنا غير متدينين وأشراراً ، ولكننا ندين لها
بدين أكبر ، وسوف يكون سبب خرابنا ألا وهو أن الكنيسة أبقت ولا تزال
تبقى على انقسام بلدنا . من المؤكد أنه لا يمكن لبلد أن يصبح موحداً وسعيداً
إلا إذا أطاع تماماً حكومة واحدة سواء كانت جمهورية أم ملكية ، كما هى الحال
في فرنسا وفي أسبانيا ، والكنيسة هى السبب في أن إيطاليا ليست في الحالة
نفسها ولا تحكمها جمهورية واحدة أو ملك واحد ... إذن فالكنيسة التى
لا تملك القوة الكافية للسيطرة على إيطاليا ، ولا تسمح لأية قوة أخرى بأن
تفعل هذا ، كانت السبب في أن إيطاليا لم تتمكن من الاتحاد في ظل رئيس واحد
ولكن ظلت دائماً يحكمها عدد من الأمراء والسادة مما سبب لها الكثير من
الشقايات والكثير من الضعف بحيث أصبحت فريسة للإبادة الأقوياء فحسب
ولكن لكل من اختار أن يهاجمها .

راجع في ذلك :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ٢٠٠ — ٢١١
— سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٤٧٢ .

أى ادعاء بالسلطة للكنيسة مهما كانت طبيعتها ومهما كانت درجتها . ومن أجل ذلك فقد تزعم الدعوة إلى الحكم المطلق وتركيز القوة السياسية لتحقيق قوة الدولة . ويذهب ميكافيللى فى تأييده للسلطة المطلقة إلى حد أن أباح للحاكم اتخاذ أية وسيلة فى سبيل تدعيم حكمه للمطلق .

القضاء نهائياً على فكرة ازدواج السلطتين :

ومنذ أواخر القرن الخامس عشر ؛ برز على سطح المجتمع الأوروبى — من الناحية الدينية ثلاثة تيارات فكرية ، تمثل الأول فى الدعوة إلى الحرية الدينية ، وهى الدعوة التى حمل لواءها مارتن لوتر وكالفن من زعماء المذهب البروتستنتى . وتمثل التيار الثانى فى حركة استقلال الكنائس القومية فى إنجلترا وفرنسا وأسبانيا عن كنيسة روما المركزية ، وتمثل التيار الثالث فى الدعوة وإلى فصل الدين عن الدولة وتأسيس الدولة القومية العلمانية^(١) .

وتحت تأثير هذه التيارات الثلاثة ، تحور الأوروبيون ، وأعادوا تكوين مجتمعهم بعيداً عن سلطة الكنيسة ونفوذ رجال الدين ، وتم بذلك انفصال

— د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم مذكرات لطلبة دبلوم القانون العام بكلية الحقوق جامعة القاهرة فى العام الجامعى ١٩٦٣ / ١٩٦٤ ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

— د. تروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية للكبرى دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ ص ١٣٣ - ١٣٥ .

— د. إبراهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجع السابق ص ٨٥ - ٩٠ .

(١) د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٣ ، ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

الدولة سياسياً ودينياً واكتملت وحدتها من الناحيتين الدينية والسياسية وقضى نهائياً على فكرة — ازدواج السلطتين .

وتلخيصاً لما تقدم في هذا المبحث يمكننا القول بأن النزاع بين الملك ورجال الإقطاع من ناحية، وبينه وبين الكنيسة من ناحية أخرى، كان العامل الحاسم الذي أدى إلى تركيز السلطة في أيدي الملوك واحتكارها بمفرقتهم .

غير أن هذا الوضع الفعلي كان بحاجة إلى فكرة نظرية أو فلسفية تكون أساساً وسنداً يدعمه ويستند إليه . وهكذا بدأت فكرة السيادة في الظهور أولاً على أيدي رجال القانون الكنسي تحت اسم *Plentidue Potestas* وذلك لتدعيم مطامع البابا في السيطرة على السلطتين الزمنية والدينية . ومن فقهاء القانون الكنسي انتقلت الفكرة إلى رجال القانون الفرنسيين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ليصوغوا منها نظرية السيادة .

أما كيف تم تكوين هذه النظرية على أيدي الفقهاء الفرنسيين فهذا ما سوف يبينه المبحث التالي .

المبحث الثانى

ظهور نظرية السيادة بمعناها الحديث

لقد بدأت فكرة السيادة بنبة صغيرة فى فكر لوازو Charles Loyseau متأثراً فى ذلك بفكر : Plenitude Potest s التى كان يدعيها البابا أثناء نزاعه مع الأباطرة والملوك .

على أن السيادة فى بداية ظهورها كان ينظر إليها على أنها خاصية من خصائص الملك أو صفة من صفاته الشخصية .

وفى فترة لاحقة تم الفصل بين الملك والسيادة .

هذا التطور الذى مرت به فكرة السيادة منذ ظهورها فى فكر لوازو حتى تم الفصل بينها وبين الملك هو ماسوف تفصله فى الفروع الثلاثة الآتية :

الفرع الأول : ونخصه بالحديث عن البنود الأولى لفكرة السيادة .

الفرع الثانى : ونخصه لفكرة السيادة كخاصية من خصائص الملك .

الفرع الثالث : ونخصه للفصل بين الملك والسيادة .

الفرع الأول

البنور الأولى لفكرة السيادة

سبق أن ذكرنا أنه في العصور الوسطى كانت الكلمات :

Sieur, Sire, Seigneur, Suzerain, Souverain

تستخدم كلها بمعنى واحد إذ كانت تعنى السيد أو صاحب السيادة بمفهوم ذلك العصر^(١).

ومع ذلك فقد ظهر في تاريخ لاحق فقيه فرنسى كبير كان بعيداً عن أن يخلط هذه الأنواع المختلفة من السيادة كما كان يحدث في العصور الوسطى . هذا الفقيه هو شارل لوازو Charles L'oyseau الذى كان معاصراً للملك هنرى الرابع (١٣٩٩ - ١٤١٣) والذى كان يميز بدقة بين تلك الكلمات . فرغم أن المعنى اللفظى لهذه الكلمات يكاد يكون واحداً إلا أنه كان يرى أن كل كلمة من تلك الكلمات تعبر عن وصف معين لا تعبر عنه غيرها من الكلمات ، وأن هذا الوصف هو المظهر القانونى لسلطة معينة تختلف بالنسبة لكل كلمة من تلك الكلمات .

فالسيادة الخاصة La Seigneurie Privée هي سلطة عينية ظاهره لا تبشر إلا على الأشياء ولا يمكن مباشرتها على الأشخاص .

ويتلخص هذا النوع من السيادة في الحق الذى يملكه الفرد على الأشياء المملوكة له وهذا الحق يفضل لوازو أن يطلق عليه Sieurerie بدلا من Seigneurie وذلك بقصد تمييزه عن السيادة العامة « Seigneurie Publique »

(١) راجع ما سبق ص ١٦ .

التي ليست سوى حق معنوي أو سلطة يملكها الفرد على الأشخاص الأحرار والأشياء المملوكة للغير^(١).

ويضيف هذا الفقيه أنه يوجد نوعان من السيادة العامة

Seigneurie Publique

الأولى : هي ما يطلق عليه Suzerain Ete وهي تلك التي يباشرها السادة الاقطاعيون Les Seigneurs ويبدى لوازو نفوره من هذا النوع من السيادة .

والثانية : وهي ما يطلق عليه Souverainete وهذه هي السيادة الخاصة بالدولة التي لا يمكن فصلها عنها . والدولة التي تحرم هذا النوع من السيادة تتوقف في نظره عن أن تكون دولة ، كما أن الوحدة الاقليمية التي تكتسبها تصير بها دولة^(٢) .

ويتبين من ذلك أن هناك تغييراً جوهرياً بالنسبة لما كان عليه الحال في العصور الوسطى فلقد رأينا أن أهم ما يميز النظام الاقطاعي في تلك العصور هو تعدد السلطات التي يعلو بعضها بعضاً بحيث أن كل من كان يملك بعض السلطات على من هو أدنى منه كان يعتبر سيداً له بالمعنى الخاص الذي كان سائداً في ذلك الوقت . هذه السلطات لم يبق منها في نظر هذا الفقيه سوى اثنتان على طرفي نقيض :

الأولى : هي السلطة التي يمارسها الفرد الحر على ما يملكه من أشياء

Potestas in re أو Seigneurie privée

(١) برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٨ .

(٢) كاريه دي مابرج : مساهمة في النظرية العامة للدولة العامة ج ١ ،

المرجع السابق ص ٧٢ .

والثانية : وهي السيادة الخاصة بالدولة *La Souverainete* والتي يمارسها الملك على كل المملكة . وقد عرف لوازو هذه السيادة بأنها السلطة العليا *La Comble de puissance*.

هذه السلطة العليا في نظر لوازو هي سلطة مطلقة و كلية ، وهي ما كان يطلق عليه فقهاء القانون الكنسي « *Pleitude de Puissance* » وهنا نلاحظ أيضاً تطوراً خطيراً بالنسبة لما كان عليه الحال في المصور الوسطى ففي المصور الوسطى كان للسيادة معنى نسبي ، فلم يكن تعبير السيادة يعني الاستقلال التام ، وإنما كان يعني استقلالاً نسبياً يدل على درجة معينة من السلطة ، ذلك أن الملك كان سيداً بين أسياد كثيرين وإن كان أعلام منزلة . أما منذ لوازو فقد تغير الأمر فأصبح للسيادة معنى مطلق . لقد أصبحت السيادة هي السلطة العليا التي لا يسمو عليها شيء ولا تخضع لأحد ولكنها تسمو على الجميع^(١) .

واقدر تب لوازو على ذلك عدة نتائج أهمها :

- إن هذه السلطة لا يمكن أن ترد عليها أية قيود أو حدود .
- إنه لا يتصور وجود سلطة أعلى منها لأن من توجد سلطة أعلى منه لا يمكن اعتباره سيداً .

— ثم هي أخيراً لا يرد عليها أي استثناء من حيث الأشخاص والأشياء بمعنى أنه لا يمكن أن يستثنى من الخضوع لها أي أشخاص أو أشياء في الدولة

(١) كارية دي لامبرج : مساهمة في النظرية العامة للدولة ج ١ المرجع السابق ، ص ٧٥ وراجع كذلك :

- لا فاريير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٥٨ - ٣٥٩ .
- برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٩ - ٢٣٠ .

لأن من يستثنى منها لن يكون خاضعاً للدولة .

هذه السيادة كما عبر عنها لوازو ولما نزل بعد نيته صغيرة بحاجة إلى دفعة أو دفعات حتى تستوى على عودها نظرية من النظريات .

دور الملكيات المطلقة في تكوين نظرية السيادة :

عندما نتناول بالتحليل فكرة السلطة التي لا تعلوها سلطة أخرى فإننا نصل بالضرورة إلى فكرة السلطة بغير حدود .

هذا المعنى نجده واضحاً عند أحد الكتاب الإنجليز المعاصرين « لوازو » ويدعى Albericus Gentils الذي يقرر أن صاحب السيادة هو من لا تعلوه سلطة أخرى ، فإذا ما وجد أقل شك في استقلاله فإنه لا يكون صاحب سيادة ، فالسيادة لا يعلوها شخص ولا قانون ولا تحددها أية قيود أو حدود^(٣) .

ونستطيع القول بأن الاطناب في تأكيد استقلال هذه السلطة صاحبة السيادة ذلك الاستقلال المطلق ليس إلا نتيجة للنزاع الديني في ذلك الوقت وانحياز أنصار السلطة المطلقة إلى جانب الملوك في صراعهم ضد الكنيسة ، فالكتاب الذي أشرنا إليه مثلاً هو بروتوستانتى لاجيء في إنجلترا ومن ثم فإن موقفه في تأكيد هذه السلطة المطلقة إنما قصد به تأييد الاستقلال التام للملك الإنجليزي ضد التدخل البابوي .

كذلك فإن اقتراح ممثلي الشعب في مجلس الطبقات في فرنسا سنة ١٦١٤ والذي أسلفنا الإشارة إليه لم يكن سوى رد فعل ضد تدخل الجيزويت الذين

(١) برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٣١ .

كانوا يستهدفون إخضاع الملك^(١) .

والواقع أن المؤرخين لم يسلطوا ضوءاً كافياً على أهمية حرب الفروند La Fronde وهي الحرب الأهلية التي قامت في فرنسا في عهد لويس الرابع عشر (١٦٤٨ — ١٦٥٣) ويكتفى المؤرخون بالإشارة إلى أن هذه الحرب كانت من أسباب الأزمات والاضطرابات التي تعرضت لها الملكية في إنجلترا وأسبانيا في ذات الوقت تقريباً ، ومع ذلك فقد كان سبب هذه الاضطرابات واحداً في كل هذه البلاد وهو الضرائب التي تفرضها الحكومات ففي سنة ١٦٣٩ ثار إقليم النورماندى ضد الضرائب الباهظة التي فرضها ريشيليو ، وفي سنة ١٦٤٠ ثار إقليم Catalogne في أسبانيا ضد الضرائب التي فرضها أوليفاريوس . وفي سنة ١٦٤٧ ثار إقليم Naples ضده أيضاً ، كذلك فقد كانت الضرائب الباهظة التي فرضها الملك شارل الأول في إنجلترا من أسباب الثورة الإنجليزية .

ولم تسكن زيادة الأعباء المالية وحدها هي التي حركت هذه الثورات ، ولكن كان إلى جوارها ذلك الادعاء الجديد من جانب الملك بأن من حقه أن يفرض ما يشاء من ضرائب بإرادته المنفردة ، والجديد هنا أنه بينما كان الأمر قبل ذلك يجري على أن كل مساهمة مالية ينبغي ألا تقرر إلا بمقتضى معاهدة أو اتفاق بين الجماعات التي تدفعها والملك الذي يحصلها ، فإن الملوك أصبحوا يؤكدون حقهم في فرض الضرائب بإرادتهم المنفردة وكان ذلك انتصاراً نهائياً لهم .

(١) راجع ما سبق وحيث اقترح ممثلوا الشعب وضع قانون أساسي ينص فيه على إلزام كل موظف بأداء عيّن الطاعة للملك ، وأن يتعهد بأن يمتنع عن كل ما من شأنه الإخلال بهذه الطاعة . . إلخ ص ٢١ - ٢٢ .

والواقع أن هذا الحق في فرض الضرائب ليس إلا مظهراً لحق السيادة الذي كان في طريقه لأن يفرض نفسه ، فبدلاً من أن يكون الحق في السلطة العليا حقاً من بين حقوق أخرى ، أصبح الحق في السيادة هو الحق الأسمى هو مصدر كل الحقوق الأخرى التي يستطيع أن ينظمها وفق شئته ، كما يستطيع أن يحوها إذا شاء .

الملكية إذن وقد أصبحت مطلقة ، فإنها لم تعد تقبل أن تتفاوض مع الأقاليم المختلفة لكي تكسبها إلى جانب ما يقدر الملك أنه ضروري ، ولكنها أصبحت تعتقد أن من حقها أن تفرض عليها ذلك الضروري . ولهذا السبب لم يقبل ريشيليو أن تقوم هذه الأقاليم بمقد جمميات لكي تقرر ، ما إذا كانت توافق أو لا توافق على الضرائب التي طلبها الملك ، وعلى العكس من ذلك فإن هذه الأقاليم لم تقبل أن تزداد أعباؤها المالية دون رضاها . وهذا هو السبب الذي قامت من أجله حرب الفروند .

على أن غزو السلطة لم يقتصر على هذه المصالح المالية بل شمل مجالات أخرى وعلى الأخص تلك المتعلقة بالحقوق العامة كامتيازات المحافظات وغيرها ، وقد سمح تقدم الميزانية بتقدم الإدارة ، وأدى تكثر عملها إلى تمكين السلطة من فرض كلمتها لقد أصبحت هذه ظاهرة عامة ، وحينئذ ظهرت النظريات التي تدعم السلطة المطلقة ، ومن الخطأ النظر إلى هذه النظريات على أنها في حد ذاتها أسباب ، وإنما هي في الواقع نتائج . فلم تكن السلطة المطلقة أبداً نتيجة لنظريات العصور الوسطى المتعلقة بالحق الإلهي ، ولكن هذه السلطة المطلقة وقد نمت وعظمت استطاعت أن تجذب لصالحها العديد من النظريات التي قدر لأحدها أن يكون لها القدر المثل في هذا الشأن وهي نظرية السيادة التي لم يعرفها فقهاء العصور الوسطى .

الفرع الثانى

السيادة كخاصية من خصائص الملك

إن كلمة « السيادة » لم يكن لها حتى هذا الوقت إلا وجود تابع . لم يكن قد تحقق بعد الفصل بين الدولة والملك لذلك فقد كان الفرد لا يعرف إلا حقيقة ملموسة هي للملك ، وهي حقيقة لما نزل تفرض نفسها .

كان الملك هو الأساس ولم تكن السيادة إلا ظله ، أو إذا شئنا الدقة كانت السيادة هي الخاصية الشخصية التي يتميز بها الملك .

لقد كان تحول الملكية الإقطاعية إلى ملكية مستقلة ومطلقة يتضمن إعطاء الملك حق التصرف فى سلطة لم تكن تنبع عن أية سلطة أخرى أو تعتمد عليها ، وقد وصفت سلطة الملك هذه بالسيادة لأنها كانت سلطة عليا ، وكان للملك نفسه - كفرد - هو صاحبها ، وكانت مملوكة له على غرار الملكية الفردية ذلك لأن البناء القانونى للسلطة الملكية قد تم على غرار الملكية الفردية (١) .

ولما كان الملك شخص طبيعى فمن ثم فإن إرادته التي هي إرادة صاحبة سيادة *Volonte Souveraine* هي إرادة انسانية يمكن ان تشوبها سائر العيوب الإنسانية . ومادامت كذلك فإنه يصبح من الواجب تنبيهها إلى خدمة الهدف الذى تبتغى وهو الصالح العام ، وتحذيرها دائما من انتهاك القانون الطبيعى . ولقد كانت الكنيسة بصفتها عامة والبابوية بصفتها خاصة تقوم بهذا

(١) جورج يردو : معطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ٢٢٩ وما بعدها .

الواجب في المصور الوسطى فلما ضعفت البابوية استمرت الكنيسة في أدائه ولكن في حدود ضيقة .

كذلك فمدايت إرادة الملك هي إرادة انسانية فإنها يمكن أن تضل ، ولهذا السبب كان من الواجب أن يحال بينها وبين الاعتداء على المصالح المشروعة . ولذلك كان من الضروري جمع مجلس طبقات الشعب *Les Etats generaux* باعتباره ممثلا للمصالح وليس للآراء ، وكانت هذه المجالس بمثابة مجالس شورى للملك^(١) والواقع أن فكرة السيادة قد ارتبطت بالمجالس لأنه قبل اتخاذ قرار في مسألة ما ، كانت هذه المسألة تعرض على المجلس حيث تأخذ الشكل اللازم ثم يكون من اختصاص صاحب السيادة بعد ذلك أن يقدمها للشعب .

السيادة والقانون :

أن المصور الوسطى التي لم تتصور حرية الفرد ، لم تكن لتتصور كذلك حرية الحاكم والمصر الذي بدأ فيه تحرر الفرد هو الذي بدأت فيه أيضا حرية الحاكم ولم يكن الحاكم في المصور الوسطى حرا لأنه كان يشعر ويشعر الناس معه أنه ملزم بقاعدة قانونية معينة. غير أن القانون له مفهوم خاص في المصور الوسطى يختلف عن مفهومه في العصر الحديث . فالقانون في العصر الحديث هو مجموعة الأوامر التي تصدرها السلطة المختصة بالتشريع، أما في المصور الوسطى فلقد كان القانون يشمل مجموعة المبادئ العرفية السابقة على وجود الحاكم ، والتي لا يستطيع المساس بها . أما أوامر السلطة فلم تكن تتدخل إلا لإثبات العرف أو تقنينه^(٢) .

(١) الفريد بوز : فلسفة السلطة . المرجع السابق ص ١٥٢ .

(٢) برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٤٥ .

وفي مثل هذا النظام ، فإن الحقوق الشخصية يكون لها ضمانات مؤكدة لأن إثبات القانون كان يحد من سلطة الحاكم .

ولكن حدث بعد ذلك تطور خطيرا أثر في المكانة الضخمة التي كانت للعرف وقد جاء هذا التطور نتيجة للضغط الفكري لعصر النهضة وما صحبه من ضغط اجتماعي ضد فكرة الحقوق المكتسبة .

وترتب على ذلك أن تأثر هذا السياج المتين (العرف) الذي كان يحد من سلطة الملوك ، وأخذ الفكر السياسي يدعو إلى الاعتراف للملوك بسلطة اتخاذ قرارات تنظيمية واسعة المدى والمضمون، وهكذا تولى الملوك السلطة التشريعية وأصبح القانون بذلك شيئا مصنوعا بعد أن كان أمرا مفروضا^(١) .

ولقد كان تولى الملوك للسلطة التشريعية هو السبب العميق للصراع الذي قاده البرلمان خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ضد الحكومات . فقد كانت الوزارة تريد أن تشرع أى تستبدل العرف بأوامر جديدة وتغير من الحقوق الشخصية، لكن البرلمان - الذي ظل هيئة قضائية حتى نهاية الملكيات - كان يرفض تسجيل بعض هذه الأوامر بحجة مخالفتها للعرف^(٢) ولم يرغب عن البرلمان قط أن السلطة المشروعة تستطيع أن تسن قوانين عادلة ومقبولة ولكنه كان يرى أنها لا تستطيع ذلك إلا إذا استندت إلى ضوابط عليا ، لذلك فقد طالبها بتسيب تلك الأوامر وذلك يردّها إلى مبادئ وضرورات حقيقية . وكانت غلطة الملكية القائلة أنها لم تستمع أبدا إلى ذلك ، واستمرت في غيها مفردة أن القوانين التي تضعها تصبح قوانين ملزمة بالارادة للملكية وحدها ، وكان ذلك أثرا من آثار عصر الامبراطورية الرومانية السفلى .

(١) جورج يردو : معاول العلوم السياسية ج ٢ المرجع السابق ص ١٨٥، ١٨٦

(٢) الفريد بوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٥٥ - ١٥٦ .

وقد ترتب على ذلك أن نشأت فكرة قدر لها أن تقضى على الملكية ونسيطر على المصور التالية . هذه الفكرة مؤداها أنه إذا كانت الإرادة هي التي تضع القوانين فلماذا تكون إرادة فرد واحد ، وهي إرادة إنسانية يمكن أن يعترضها ما يعترض سائر الإرادات الإنسانية الأخرى من عيوب ؟ منذ ذلك الوقت بدأ الفكر السياسي يدعو إلى أبعاد السلطة التشريعية عن الملك .

ولما كانت السلطة التشريعية تختلط في ذلك الوقت بالسيادة حيث كان يرد أن يرى أن السيادة هي سلطة عمل وانتهاء القوانين^(١) ، لذلك فقد بدأ التفكير جدياً في الفصل بين الملك والسيادة ، وهو ما يتقلنا إلى الفرع التالي .

الفرع الثالث

الفصل بين الملك والسيادة

يمكن القول بأن الفصل بين الملك والسيادة قد تحقق في ذات الوقت الذي تم فيه الفصل بين شخص الملك والدولة .

لقد ظهرت فكرة السيادة في الأصل ولها خاصيتين^(٢) :

الأولى : أنها كانت تلتصق بشخص الملك بحيث كان ينظر إليها على أنها

(١) يردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٨٢-١٨٣ حيث ينقل عن بودان قوله أن سلطة التشريع تتضمن كل الحقوق والسلطات التي نخولها السيادة بحيث يمكن القول بأن السيادة هي سلطة عمل وإنهاء القوانين .

(٢) يردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، فلرجع السابق ص ١٨١ .

خاصية من خصائصه تبين درجة معينة من السلطة هي قوة السلطة أو الدرجة العليا منها .

الثانية : أنها كانت ذات مضمون سلبي بحث — فالسلطة صاحبة السيادة هي السلطة المستقلة التي لا تخضع لاية سلطة أخرى .

لكن سرعان ما تبين — وبسبب القدرات الضخمة التي منحوها السيادة — أن من الخطورة منح هذه السلطة لفرد كامتياز شخصي له ، لاسيما وأنه بشر يجوز عليه ما يجوز على سائر البشر من نقص وضعف ، لذلك فقد بدأ التفكير جدياً في الفصل بين الملك والسيادة^(١) .

والمقصود بالفصل بين الملك والسيادة أن لا تصح السيادة حتا شخصيا للملك ، فلا يظهر على المسرح السياسي للدولة باعتباره صاحب حق في الحكم ، وإنما باعتباره عضواً من أعضاء الدولة يمارس اختصاصاته المحددة باسم الجماعة كلها .

ولقد كان رودان هو الذي وضع بذرة الفصل هذه حيث عالج السيادة تحت اسم « Mageste » في كتابه المعنون « Six Livres De La Repudlique » الذي نشره في عام ١٥٧٦ .

وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أمرين :

الأول : أنه أخرج نهائيا فكرة السلطة ذات السيادة من سجن اللاهوت حيث تركتها نظرية الحق الالهي ، الأمر الذي أدى إلى تحليل فكرة السيادة وإدراجها في النظرية الدستورية^(٢) .

(١) بير دو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٨١ .

(٢) سيبان : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق

الثانى : أن بودان فصل بين الملك والسيادة وجعل السيادة عنصرا من عناصر تكوين الدولة بحيث أصبحت تظهر كعنصر أساسى فى تعريفه للدولة^(١)

فى هذا الوقت كانت الدولة فى شكائها الحديث قد بدأت تخرج إلى حيز الوجود حيث تكونت الممالك الحديثة فى أوروبا على انقاض النظام الاقطاعى الذى ساد المصور الوسطى .

وبمجرد أن اكتملت لهذه الدولة وحدتها السياسية والقانونية وأصبح لها دستورها الملزم الذى ينظم اسناد السلطة فيها ، تم نهائيا الفصل بين الملك والسيادة وأصبحت السيادة ملكا للدولة .

ولقد اطرده الفقه التقليدى منذ عهد بودان سنة ١٥٧٧ على اعتبار أن السيادة هى المعيار المميز للدولة . واستقر فى ذلك الفقه أن الدولة شخص معنى عام صاحب سيادة ، - بمعنى أنها صاحبة سلطة سياسية عليا وأمرة نابعة من ذات الدولة ومستقلة ، ويخضع لها كل ماعداها فى الداخل ولا تخضع هى لسلطة أخرى من الخارج^(٢) .

وقد سار مع هذا التطور تطور آخر موازى له ويتعلق بمادة السيادة أو بمضمونها . ففى اللحظة التى أصبحت السيادة فيها عنصرا من عناصر تكوين الدولة ، فلقد كان من المنطقى أن يتم اثرها مضمونها بكل ما تتضمنه سلطة الدولة من قدرات بحيث أمكن أن يكون لها مضمون ايجابى يتضمن

(١) كارى دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ج ٢ ، المرجع السابق ص ٧٥ وفى نفس المعنى انظر :

— جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ج ٢ ، المرجع السابق ص ٩٦

— يردو : مبادئ الدبلوماسية السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٨١

(٢) د. طهبة الجوف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٩٦

مجموعة السلطات التي تملكها الدولة . وهكذا نجد بودان يذكّر تحت عنوان « العلامات الحقيقية للسيادة » سلطات التشريع وإعلان الحرب ، وإنشاء الوظائف .. الخ^(١) .

تلك كانت ظروف نشأة السيادة وتكوينها وتطورها في فرنسا على أيدي رجال القانون الفرنسيين . فما هو تعريف هذه السيادة ؟ وهل كان لظروف نشأتها وتطورها أثر ما على هذا التعريف .
ذلك ما سوف يكشف عنه المبحث التالي .

(١) يردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٨١ وكذلك
— جيلينك : الدولة الحديثة ج ٢ ، المرجع السابق ص ١١٢

المبحث الثالث

تعريف السيادة

لم يعالج الفقه المعرى فكرة السيادة على استقلال ، وإنما كان يحثه لهذه الفكرة يأتى بصفة تبعية وذلك عند الكلام عن نظرية الدولة ، وبصفة خاصة عند بحث أركان الدولة أو العناصر التى تتكون منها . وقد جرت غالبية الفقه على اعتبار « السيادة » الركن الثالث للدولة بعد « الشعب » و « الاقليم » . وعند تعريف السيادة وتحديد ماهيتها اتقسم ذلك الفقه شأنه فى ذلك شأن الفقه الفرنسى :

— فذهب البعض إلى تعريف السيادة بأنها تلك السلطة العليا Pouvoir Supreme التى لا تعرف قيا تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى^(١) .

— وانتقد البعض الآخر، استعمال السيادة والسلطة السياسية بمعنى واحد، وذهب إلى أن ذلك يمد فى واقع الأمر خايط بين السلطة السياسية وأوصافها ،

(١) د. عبد الحميد متولى : الفصل فى القانون الدستورى ج ١ ، مطبعة دار نشر الثقافة بالاسكندرية سنة ١٩٥٢ ص ٢٢٥ ، وكذلك : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ج ١ ، الطبعة الثانية ، دار المعارف سنة ١٩٦٣ ص ٢٩ — ٣٠ .

— د. وحيد رافت ، د. وايت إبراهيم : القانون الدستورى ، المطبعة المصرية سنة ١٩٣٧ ص ٢٨ — ٢٩

— د. السيد صبرى : «بادئ القانون الدستورى » ، الطبعة الرابعة ، مكتبة عبد الله وحية سنة ١٩٤٩ ص ٣

وأن السيادة ليست إلا الصفة التي تتصف بها السلطة السياسية في الدولة^(١) وطبقا لهذا الرأي فإن ركن الدولة الثالث بعد الشعب والاقليم هو السلطة العامة وليست السيادة، وأن هذه الأخيرة ليست إلا وصفا من أوصاف السلطة السياسية أو خاصية من خصائصها.

وبمقتضى هذه الصفة فإن سلطة الدولة تصبح سلطة عليا لا يسو عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكنها تسو على الجميع وتفرض نفسها على الجميع. ويضيف أصحاب هذا الرأي أنه رغم تميز السيادة عن السلطة السياسية على النحو المتقدم فقد شاع استعمال التعبيرين بمعنى واحد لدرجة أن الفقهاء الذين ثاروا على هذا الخلط لم يستطيعوا أن يخلصوا منه، بل وقعوا في نفس ما وقع فيه أملاهم واستعملوا كلمة « السيادة » وكلمة « السلطة السياسية » في الدولة بمعنى واحد.

وقد أضاف المرحوم الدكتور عبد الفتاح مابر دابر تعريفا ثالثا للسيادة فذكر أن — السيادة يمكن أن تنصرف — بالإضافة إلى المعنيين السابقين — إلى العضو الذي يملك أعلى سلطة في الدولة^(٢).

(١) — د. زوت بدوي : *النظم السياسية* ، المرجع السابق ص ١٧ هامش (٢) .

— د محمد كامل لينة : *النظم السياسية* ، مطبعة نهضة مصر بالقاهرة سنة ١٩٦٧ ص ١٦٧

— د. محسن خليل : *النظم السياسية والقانون الدستوري* ، الطبعة الثانية ، منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١ ص ٢٢

(٢) راجع في ذلك رسالته القيمة « نظرية أعمال السيادة » مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ١٦ — ٢٤ حيث يذكر تحت عنوان « المعاني المختلفة لكلمة السيادة » أن « سيادة معاني ثلاثة : الأول — السيادة بمعنى سلبي

ولقد كان ذلك الخلاف في تعريف السيادة الذي بدأ في الفقه المصرى
صورة لما كان عليه الخلاف في الفقه الفرنسى ، ومن ثم فقد كان هناك رأيان
في تعريف السيادة .

— الرأى الأول — وينذهب إلى تعريف السيادة بأنها السلطة السياسية
ويتزعم هذا الرأى العميد دوجى Duguit .

— والرأى الثانى : يرى أن السيادة ليست سوى خاصية من خصائص
السلطة السياسية ويقول بهذا الرأى الاستاذ كاريه دى ملبرج
Carre De malderg

وسوف نعرض هذين الرأيين ثم نتبع ذلك برأينا في التعريف .

الرأى الأول : السيادة سلطة :

أن العميد دوجى Duguit رغم أنه من المنكرين لفكرة السيادة إلا أن
ذلك لم يمنعه من أن يتصدى لها ويبين تعريفها عند القائلين بها .

ويظهر ذلك في عدم خضوع الدولة لسلطة دولة أخرى في الخارج ويعبر عنه
بالاستقلال ، وبأنها تعتبر أعلى السلطات في الداخل ويعبر عنه بالسلطة العليا .
ثم أورد اعتراض لكاريه دى ملبرج على ذلك حيث يرى أن السيادة بهذا
المعنى السلبي تعتبر إحدى خصائص أو صفات سلطة الدولة أى سلطة الأمر
والنهي ولكنها لا تختلط بها .

والثانى : السيادة بالمعنى الإيجابى أو سلطات الدولة العامة ، وطبقا لهذا
المعنى فإن السيادة ليست إحدى خصائص سلطات الدولة العامة ، بل أن هذه
السلطات العامة تعتبر نتيجة السيادة ، وبناء على ذلك يكون للسيادة معنى إيجابى
يظهر في سلطة الأمر والنهي في الداخل وتمثيل الدولة في الخارج .

والثالث : السيادة بمعنى العضو الذى يملك أعلى سلطة في الدولة ، وهو
المعنى الذى أوردناه في المتن .

ويبدأ العميد دوجي برفض الرأي الذي يرى في السيادة أنها ليست سوى
خاصية للسلطة العامة *Un Certain Caractere de La Puissance Publique*
ومن ثم فهو يستعمل السيادة والسلطة السياسية والسلطة العامة بمعنى واحد^(١).
ويرى دوجي أن السيادة طبقا للفقهاء السائد في فرنسا هي « السلطة الآمرة
للدولة » ويفسر ذلك بأن السيادة هي إرادة الأمة، ولما كانت الأمة قد انتظمت
في دولة فن تم أصبحت السيادة هي سلطة الدولة الآمرة أو الحق في إصدار
الأوامر إلى كل الأفراد المقيمين على إقليم الدولة^(٢).

ويؤيد اسمان Esmein العميد دوجي في تعريفه للسيادة فيذهب إلى القول
بأن الدولة هي التشخيص القانوني للأمة ، فهي أي الدولة محل السلطة العامة ،
فالذي يكون الدولة هو وجود سلطة عليا تسمو على أرادات الأفراد في المجتمع.
هذه السلطة العليا — التي لا تعرف سلطة أعلى أو مساوية لها فيها تنظمه من
علاقات — تسمى السيادة ، وهذه السيادة لها وجهان : السيادة الداخلية
أو الحق في إصدار أوامر إلى كل المقيمين على إقليم الدولة ، والسيادة
الخارجية أو الحق في تمثيل الأمة والدخول باسمها في علاقات مع الدول
الأخرى^(٣).

(١) Duquitt . Souverainete et Liberte, Paris, 1922

ص ٦٧ — ٦٨ وفيها يقول « إنني أرفض أسلوب بعض المؤلفين وعلى وجه
الخصوص فقهاء القانون العام الألمان الذين يميزون بين السلطة العامة والسيادة
والذين يحملون من السيادة صفة خاصة للسلطة العامة ، وينبغي أن يكون مفهومها
أنني استعمل هذه التعبيرات بمعنى واحد : السيادة ، السلطة العامة ، سلطة
الدولة ، سلطة السياسية ، كل هذه التعبيرات مترادفة في نظرنا .

(٢) Duguit : Traite de Droit Constitutionnel, t. 1, Paris 1911, page 113.

(٣) A. Esmein : Elements de Droit Constitutionnel Francais et Compare, Paris 1927. p. 1

الرأى الثانى : السيادة خاصة من خصائص السلطة :

ويقول بهذا الرأى فى فرنسا الأستاذ كاربه دى ملبرج ، إذ يذهب إلى أن السيادة هى إحدى خصائص Caractere أو صفات Qualite سلطة الدولة La Puissance Etatique أى سلطة الأمر والنهى والزجر ، ولكنها لا تختلط بها لأن للاخيرة أى لسلطة الدولة معنى ايجابى لما يترتب عليها من مباشرة الحقوق والسلطة ، بينما السيادة ذات معنى سلبى يتلخص فى عدم الخضوع لسلطة دولة أخرى وعدم وجود سلطة مساوية للدولة فى الداخل — وبناء على ذلك بقدر ما تتوافر هذه الخاصية أو الصفة بقدر ما تملك الدولة مباشرة السلطات العامة ، أى أنها تتناسب معها تناسباً طردياً^(١) .

ويرى العميد دوجى أن هذا الرأى قال به أيضاً فقهاء القانون للعام الألمان فى القرن التاسع عشر وذلك لتحقيق غرض معين . وتفصيل ذلك أن نظرية السيادة — فى أصل نشأتها — إنما صنعت لدولة موحدة هى دولة فرنسا ، والقانون العام الفرنسى النابع من الثورة الفرنسية هو قانون موحّد بطبيعته ، ولذلك رأينا فيه قاعدة وحدة الأمة والسيادة وعدم انقسام كل منهما ، وقد تقررت كعقيدة لا يمكن الخروج عليها . ولكن حدث خلال القرن التاسع عشر أن تكونت دول يطلق عليها الدول الاتحادية أو الفيدرالية كالولايات المتحدة الأمريكية ، وكان من المستحيل أن يطبق على هذه الدولة نظرية السيادة ، لأننا فى الدولة الاتحادية نجد على الاقليم الواحد دولتان تصدران الأوامر ، ومن ثم توجد سيادتان : سيادة الدولة الاتحادية نفسها وسيادة إحدى الدول الأعضاء فى الدولة الاتحادية . وهذا يتنافى مبدأ وحدة السيادة ،

(١) كاربه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ، المرجع السابق

وأن الاقليم الواحد لا يخضع إلا لسيادة واحدة . فكيف يمكن أن يطبق هنا وفي كل الحالات الماثلة النظرية التقليدية في السيادة ؟ .

كان العلماء الألمان هم الذين أدركوا هذه الصعوبة عندما تصدوا لاقامة البناء القانوني للإمبراطورية الألمانية ، إذ وجدوا أنفسهم أمام المشكلة الآتية: كيف يمكن تفسير أنه على ذات الاقليم — اقليم بروسيا مثلا — يوجد — في وقت واحد — السلطة السياسية للإمبراطورية الألمانية والسلطة السياسية لدولة بروسيا ؟ . لقد قامت بروسيا كدولة ، فإذا كانت السيادة عنصرا من عناصر الدولة فإن بروسيا تملك السيادة . ومن ناحية أخرى فإن الإمبراطورية الألمانية نشأت كدولة سنة ١٨٧١ فهي تملك أيضاً السيادة ، ومن ثم فعلى الاقليم الواحد توجد سيادتان وهذا مستحيل .

ولنفادى ذلك تصور بعض الفقهاء الألمان نظرية لا تكون فيها السيادة هي سلطة الدولة ذاتها ، وإنما تكون صفة أو خاصية يمكن لسلطة الدولة أن تملكها ، ولكن ليس ضروريا أن تملكها دائما ، بحيث يمكن أن توجد تبعاً لذلك دول ولكنها ليست صاحبة سيادة . وعلى ذلك فإن العقبة المشار إليها آنفا سوف تزول ما دامت الدولة العضو في الدولة الاتحادية يمكنها أن تقوم كدولة دون أن يكون لها السيادة ، ومن ثم فلن يوجد دلي الاقليم الواحد سوى سيادة واحدة . وكما يقرر هؤلاء الفقهاء الألمان، فإن كل دولة تملك سلطة آمرة أى سلطة إصدار أوامر تفرض بذاتها لأنها صادرة عن سلطة عليا ، ولا توجد دولة ليس لها هذه السلطة .

ويطلق الفقهاء الألمان على هذه السلطة اسم *La herrschaft* لكن هذه السلطة — في رأيهم — ليست هي السيادة ، فالسيادة هي خاصية تملكها عادة السلطة السياسية ، ولكنها لا تملكها دائما . فالمجتمع السياسي يكون دولة

صاحبة سيادة عندما يمكنه أن يحدد بنفسه المجال الذى يستطيع أن يستخدم فيه سلطته الأمره *La Herrschaft* أو بعبارة أخرى عندما يكون المجال الذى يمارس فيه سلطته الأمره لا يمكن تحديده إلا بإرادته وحده . وطبقا لتعبير هؤلاء الفقهاء ، فإن الدولة تصبح دولة صاحبة سيادة عندما تملك الإختصاص بتحديد إختصاصها *A La Competence de sa Competence* وينترتب على هذا الرأى أن الدولة العضو فى دولة إتحادية تكون دولة ، لأنها على الأقل فى مجال معين — تملك إصدار أوامر غير مشروطة تفرض بذاتها ، فهى تملك *La Herrschaft* ، ولكنها ليست دولة صاحبة سيادة لأنها لا تملك بإرادتها الذاتية تحديد المجال الذى تمارس فيه سلطتها فى إصدار الأوامر ، فهذا المجال تحدده الدولة الإتحادية التى هى وحدها صاحبة السيادة^(١) .

أما حجج أصحاب الرأى القائل بأن السيادة خاصة من خصائص السلطة السياسية فترجع إن أن تاريخ السيادة ذاتها يثبت أنه حتى نهاية القرن السادس عشر ، كانت السيادة لا ينظر إليها على أنها السلطة السياسية ولكن على أنها صفة أو خاصة تملكها سلطة سياسية معينة ، وفى القرن السادس عشر ، وبسبب سوء استخدام الألفاظ ، ونتيجة لخلط يرجع فى القدر الأكبر منه إلى بودان *Bodin* ، أصبحت السيادة تختلط بالسلطة السياسية ، أو على وجه الدقة أصبحت تختلط بمجموعة من أيا السلطة الملكية^(٢) .

(١) راجع ذلك كله فى : دوحى — مطول للقانون الدستورى الجزء الأول ، المرجع السابق ص ١٢١ وما بعدها .

(٢) انظر هذا الرأى وحججه فى دوحى : مطول للقانون الدستورى جزء ١ ، المرجع السابق ص ١٢٢ ، وانظر فى نفس المعنى لا قاريير : القانون الدستورى المرجع السابق ص ٣٦١

ويدعم الأستاذ كاريه دى ملبرج هذه الحجة بقوله أن فكرة السيادة لم يكن لها فى أصل نشأتها إلا مضمونا سلبيا ، ذلك أنها لم تستخلص فى الواقع إلا بقصد تخلص الملكية الفرنسية من كل تبعية للإمبراطور والبابا فى الخارج ، وتخلصها كذلك من كل العقبات التى كان يضعها فى طريقها أمراء الإقطاع فى الداخل . ففكرة السيادة لم تنشأ إذن إلا لنفى هذه التبعية وهذه العقبات ، ولذلك فإن فكرة السيادة كانت تبدو متميزة عن سلطة الدولة التى كانت تتكون أساسا من سلطات فعلية ، ومن حقوق إيجابية . فكان لها بالضرورة مضمونا إيجابيا وذلك يعكس فكرة السيادة . فالسيادة إذن — فى أصلها التاريخى — ليست إلا خاصية من خصائص سلطة الدولة ولكنها لا تختلط بها^(١) .

ثم يضيف المؤلف إلى ذلك قوله أن هذا المعنى الأصلى للسيادة قد لحقه شيء من الغموض يرجع إلى بودان وقد كان سبب هذا الغموض أنه إلى جوار ذلك المعنى الأصلى للسيادة (ذات المضمون السلبى) إعتنق بودان معنى ثانيا مختلفا تماما . ودأه أن السيادة لم تعد فقط صفة لسلطة الدولة وإنما أصبحت مطابقة لسلطة الدولة نفسها ، ويعمل المؤلف هذا التحول بقوله أنه لما كانت السيادة قد أصبحت فى القرن ١٦ خاصية لسلطة الدولة ، ودخات — طبقا لفته بودان — فى تعريف الدولة نفسها ، فإن كتاب ذلك العصر ذهبوا إلى تعريف سلطة الدولة بخصائصها الأساسية وهى السيادة ، ومن ثم حدث الخلط بين سلطة الدولة وإحدى خصائصها ، ولقد كان « بودان » أول من فعل هذا عندما حدد تحت عنوان « العلامات الحقيقية للسيادة » ساملة من الحقوق كحق عمل القوانين ،

(٢) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة — المرجع السابق

ص ٧٥ - ٧٩ وكذلك :

— لا فاريير : القانون الدستورى — المرجع السابق ، صفحة ٣٥٨ - ٣٥٩

وحق إعلان الحرب والسلم . . . إلخ . ومثل هذه الحقوق لم تكن لتنشأ مطلقاً من فكرة السيادة ، لأن الفكرة كانت ذات مضمون سلبي كما رأينا ، وإنما هذه الحقوق جزء مكمل لسلطة الدولة .

وغلطة بودان التي تابعتها فيها من جاء بعده من الكتاب كانت تتضمن إدخال المضمون الإيجابي لسلطة الدولة إلى فكرة السيادة . وهكذا تم هذا الخلط الذي أدخل إلى فكرة السيادة المزايا الأساسية لسلطة الدولة والذي أدى بالنتيجة إلى أن يعتبر السيادة عنصراً أساسياً من عناصر تكوين الدولة ، بينما هي لا تعدو أن تكون خاصية من خصائص سلطة الدولة^(١) .

رأينا في تعريف السيادة :

ونحن نرى أن السيادة كما يقول Jellineck بحق لا تنتمي إلى مجموعة الأفكار العامة المطلقة ، وإنما هي فكرة تاريخية ، بمعنى أنها تكررت في ظل ظروف تاريخية معينة ، وبالتالي فليس لها إلا قيمة تاريخية نسبية^(٢) والذي نريد أن نستخلصه من ذلك هو أن السيادة بوصفها فكرة تاريخية لا يمكن أن يكون لها تعريف واحد يصدق في كل عصر من عصور تطورها المختلفة ، وإنما للمقول أن يكون لها أكثر من تعريف يصلح كل منهما للعصر المتعلق به ، لكن إذا ما أردنا تعريفها في عصر معين من عصور تطورها فإنه يجب إختيار التعريف الذي يصدق بالنسبة لذلك العصر ، ولا يمنع ذلك من الإشارة إلى التعريف أو التعاريف السابقة باعتبارها أثراً تاريخياً أو تعاريف تاريخية .

(١) كاريه دي ملبرج : مساهمة في النظرية العامة للدولة ج١ المرجع السابق

ص ٢٦ - ٢٧

(٢) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ج٢ المرجع السابق ، صفحة ١٤٤

وتطبيقا لذلك فإن التعريف الذى يرى فى السيادة خاصية من خصائص السلطة إنما يصاح فقط فى المرحلة الأولى من مراحل تطورها حيث كانت السيادة تفهم — ليس كسلطة سياسية — ولكن كخاصية لسلطة سياسية معينة هى سلطة الملك .

ولكن تطور فكرة السيادة لم تقف عند هذا الحد ، وإنما فى مرحلة تالية أصبح ينظر إلى السيادة على أنها السلطة العليا أو سلطة الدولة نفسها . وقد تحقق ذلك عندما تم الفصل بين الملك والسيادة واعطاء السيادة مضمونا إيجابيا على يدى بودان وذلك على النحو الذى أوضحناه عند بحثنا لنشأة فكرة السيادة بمعناها الحديث .

ونحن نختلف مع الرأى الثانى الذى يرى أن هذا التحول فى مدلول السيادة قد تم نتيجة خلط غير مقصود من بودان أو غيره من الكتاب ، ونرى أنه كان تحولا مقصودا . وتفصيل ذلك أن السيادة كانت حتى ذلك الوقت تلتصق بشخص الملك بحيث كانت تعتبر خاصية من خصائصه . لكن الذين لم تتعلق آمالهم بالملك رغبوا عن منحه حقا بلا حدود ولا سببا أنه بشر لذلك فقد تم الفصل بين الملك والسيادة وأصبحت السيادة عنصرا من عناصر تكوين الدولة ، ثم وفى ذات الوقت تم اعطاء السيادة مضمونا إيجابيا بحيث أصبحت مرادفة لسلطة الدولة (٢)

وهذا الذى ذهبنا إليه يتفق معناه الأستاذ بيرد واذ يرى أنه أثناء تكوين فكرة السيادة فى فرنسا — وتحت تأثير الفقهاء الفرنسيين — كان هناك غموض

(١) راجع ما سبق ص ٤٤ — ٤٥

(٢) راجع ما سبق ص ٤٤ — ٤٥

متعمد بالنسبة لصاحب الحق في السيادة الذي كان أحياناً الملك وأحياناً الدولة
ففي البداية كانت انحصارية صاحبة السيادة لشخص الملك ، ذلك أن تحول
الملكية الإقطاعية إلى ملكية مستقلة كان يتضمن منح الملك حق التصرف
في سلطة لم تكن تصدر عن أية سلطة أخرى أو تعتمد عليها ، وقد وصفت
سلطة الملك هذه بالسيادة لأنها كانت سلطة عليا، وكانت مملوكة للملك ملكية
خاصة ذلك لأن البناء القانوني للسلطة الملكية قد تم على غرار الملكية الفردية،
ومن ثم فقد كان يخول للملك نفس الحق المطلق الذي للملك على ملكه ونفس
أسلوب إنتقاله . وعندما بدأ الفكر السياسي يستشعر التناقض بين هذه السلطة
الواسعة والقدرات المحدودة للإنسان — حتى ولو كان ملكاً — فقد تم نقل
السيادة إلى الدولة ، وحينئذ فإن السيادة أصبحت مطابقة لسلطة الدولة ، وهذا
التغيير في صاحب السيادة أغنى فكرة السيادة بمادة جديدة ، فهي لم تعد
خاصية من خصائص سلطة الدولة فحسب وإنما أصبحت تتضمن أيضاً
المضمون الإيجابي لسلطة الدولة التي عدد بودان عناصرها تحت عنوان
« العلامات الحقيقية للسيادة » ومنها سلطة عمل القوانين وسلطة إعلان
الحرب... إلخ^(١) .

(١) يردو . مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق صفحة ٢٥٩
وما بعدها ويضيف الأستاذ يردو في موضع آخر أنه إذا قيل بأنه قد حدث
تحول في المعنى الذي كان للسيادة والذي نشأت به ، فإن ذلك صحيح لا يمكن
إنكاره ، ولكن لا يمكن القول بأن ذلك التحول كان نتيجة خطأ . ذلك أنه
من المؤكد أن أي معنى سلبي يشير بالضرورة المعنى الإيجابي المقابل له ، ولقد كان
ضرورياً لفكرة السيادة لكي تكون معروفة بصورة مؤثرة أن يكون لها ذلك
المعنى الإيجابي الذي أرى مضمونها بسلطات الدولة — ص ١٨١ هامش (٥)

وتعريف السيادة بأنها سلطة هو التعريف السائد في الفقه الفرنسي كما يقرر كاريه دي ملبرج صاحب الرأي للمعارض^(١).

ونستطيع القول بأن هذا التعريف نفسه قد اكتسب صفة رسمية في فرنسا بعد أن أخذ طريقه إلى النصوص الدستورية نفسها - فنذ بداية الثورة نص إعلان حقوق الإنسان والمواطن في مادته الثالثة على أن « السيادة للأمة » وفي هذا النص فإن كلمة « السيادة » تعني السلطة العامة . ويؤيد ذلك بقية للمادة الثالثة عندما تقرر أن أي جماعة أو أي فرد لا يستطيع أن يمارس أي سلطة لا تصدر عن الأمة صراحة ، وقد أخذ بالتعريف ذاته دستور سنة ١٧٩١ ودستور سنة ١٨٤٨ .. الخ^(٢)

وأكثر من ذلك فإن الأستاذ كاريه دي ملبرج زعيم الرأي المعارض يرى أن الرأي القائل بأن السيادة سلطة يقوم على أساس سليم بالنسبة لفرنسا لأن الدولة فيها كان لها دائماً هذه الخاصية العليا أو صاحبة السيادة^(٣) ، وهذا

(١) كاريه دي ملبرج : مساهمة في النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٧٢ — ٧٣ ، وكذلك :

— د. عبد الفتاح ساير داير : نظرية أعمال السيادة — المرجع السابق ص ١٩

(٢) كاريه دي ملبرج : مساهمة في النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٨١ — ٨٢ ، وكذلك :

— د. عبد الفتاح ساير داير : نظرية أعمال السيادة ، المرجع السابق ص ١٩

(٣) كاريه دي ملبرج : مساهمة في النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٧٢

وراجع كذلك لا فاريير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٦١

٦ — الدولة والسيادة

الاعتراف يكفيننا لأننا بفرنسا وبالفتنة الفرنسية نقارن .

وبناء على ما تقدم فإننا نتفق مع العميد دوجي في أن السيادة تعني سلطة الدولة أو السلطة السياسية أو السلطة العامة ، وهذا هو التعريف الذي سوف نعالج على أساسه فكرة السيادة في بحوث هذه الرسالة .

حيث انتهى إلى نفس النتيجة مقررًا أن كلاً من السيادة والسلطة السياسية يمكن استخدامهما في فرنسا كترادفين لأن سلطة الدولة الفرنسية تمتلك الخصائص التي تكون في ذات الوقت عناصر السيادة .

الفصل الثانى

مضمون السيادة

عند تحديد مضمون السيادة ينبغى أن نضع نصب أحيثنا الظروف التى نشأت فيها تلك الفكرة والأغراض التى وجدت لسحتها، ذلك أنها - فى ظل هذه الأغراض وتلك الظروف - اكتسبت مضمونا معيناً يعد فى نظرنا المضمون الأصيل لها، وهو المضمون الذى بدت به فى فكر كل من بودان Bodin وهوبز Hobbes حين كانت الملك^(١).

وحيثما انتقلت هذه السيادة من الملك إلى الأمة على يدى الثورة الفرنسية تحت تأثير كتابات رومو عن الإرادة العامة، ظلت محافظة على هذا المضمون الأصيل لها ولم تغيره وإنما انتقلت به وبذات الخصائص من الملك إلى الأمة. فإذا ما أردنا أن نبين فى هذا المبحث مضمون السيادة، فإنه يجب علينا أن نبين أولاً مضمونها الأصيل الذى نشأت به ثم نبين ثانياً: انتقالها بهذا المضمون من الملك إلى الأمة.

وعلى ذلك فسوف ينقسم هذا الفصل إلى المبحثين التالين :

المبحث الأول : ونخصه للمضمون الأصيل لسيادة حين كانت لذلك .

المبحث الثانى : ونخصه لانتقال السيادة بمضمونها الأصيل إلى الأمة .

(١) أنظر André Houriou : Droit Constitutionnel et Inst. Politiques, Paris, 1966, p. 3/3

حيث يقرر أن السيادة بدأت فى كل بلاد ملكية أى كانت للملك .

المبحث الأول

المضمون الأصيل للسيادة

ينبغي أن نأخذ في الاعتبار عند تحديد مضمون السيادة الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه الفكرة ، والفرض الذي وجدت لتحقيقه ، فذلك كله سوف يلقي الضوء واضحا على تحديد المضمون الأصيل لهذه الفكرة .

لقد تكونت نظرية السيادة - كما ذكرنا في الفصل الأول - في الوقت الذي كانت فيه الملكيات المطلقة تولد في أوروبا ، أي في بداية العصر الحديث ، وعلى وجه التحديد مع عصر بوردان (سنة ١٥٧٦) .

كانت الفكرة السائدة في ذلك العصر هي أن الملك يملك حقا طبيعيا في حكم رعاياه وأنه يباشر هذا الحق بمفرده دون مشاركة من المجتمع السياسي الذي يحكمه ، أي أنه لم يكن يحكم بوصفه عضوا من أعضاء المجتمع السياسي ، بل كان يحكم بمفرده واستقلالاً عن هذا المجتمع ودون ما اعتبار لإرادته .

ومادام هذا الحق في السلطة العامة يستقر للملك في مواجهة المجتمع السياسي دون أي اعتبار لإرادته ، فإن سلطة الملك كانت عليا ، ليس لأنها تستقر في الجزء الأعلى من المجتمع السياسي ، ولكن لأنها سلطة تسمو على المجتمع السياسي كله وتنفصل عنه ^(١) .

فالملك إذن كان يحكم رعاياه من عل ويرعى من عل أيضا أحوالهم المشتركة.

(١) Meritain J - Jacques : Le concept de souverainete,
Revue Internationale d'histoire politique et
Constitutionnelle, Paris, 1951 p. 13.

— انظر في نفس المعنى :

— موريس دسلاندر : التاريخ الدستوري لفرنسا ، المرجع السابق ص ١٠

لقد كان الملك - طبقا لهذا المفهوم - صورة كاملة لله ، وكان لا يمكن تقييد سلطته إلا بتنازل صريح منه^(١).

تلك هي الفكرة التي أريد لنظرية السيادة - حين صيغت - أن تقدم الأساس الفلسفي لها . ونحن لا نستطيع أن نحدد مضمون فكرة السيادة دون أن نستعيد إلى الأذهان ذلك المعنى الأصيل لها .

وإذا ما أردنا في ضوء تلك الملاحظات أن نبين المضمون الأصيل للسيادة فعلينا أولا أن نرجع إلى كتابات الفلاسفة الذين ارتبطت النظرية بأسمائهم : بودان وهوبز وروسو .

بودان Bodin

يعتبر جان بودان - بحق - الأب الحقيقي للنظرية الحديثة في السيادة ، فهو أول من استعمل مفهوم السيادة تحت اسم *Majesté* في مؤلفه للعنون « سنة كتب عن الجمهورية » الذي نشره في عام ١٥٧٦ والذي أسلفنا الإشارة إليه . ويعرف بودان السيادة بأنها سلطة عليها على المواطنين والرعايا لا يحدها القانون^(٢) .

(١) جاك مارتينان : فكرة السيادة ، المجلة الدولية للتاريخ السياسي والدستوري المرجع السابق ص ١٣ . وفي نفس المعنى كذلك انظر :

موريس دسلاندر : التاريخ الدستوري لفرنسا ، المرجع السابق ص ١٨

(٢) سيبان : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق

ص ٥٥٦ وانظر كذلك :

— جاك مارتينان : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص ٩

— د. إبراهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجع السابق

وفي تحليله لهذه السلطة العليا يرى بودان أنها :

أولا : سلطة دائمة : بمعنى أنها تدوم مدة حياة من يملكها - وبذلك تتميز عن أية منحة للسلطة تكون مقصورة على فترة زمنية محدودة . وتأسيسا على ذلك لا يمكن أن توصف السلطة المطلقة المؤقتة بالسيادة ، ولهذا السبب يفرق بودان بين « السيد Souverain والحاكم Magistr » فالسيد أو صاحب السيادة هو من كانت سلطته دائمة ، أما الحاكم فسلطته مؤقتة ولذلك فلا يمكن وصفه بأنه صاحب سيادة وإنما هو مجرد أمين عليها فقط^(١) .

ثانيا : أن هذه السلطة لا يمكن تفويضها أو التصرف فيها ، كما لا تخضع للتقادم .

ثالثا : وهي سلطة مطلقة^(٢) لا تخضع للقانون ، لأن الملك صاحب هذه السلطة ،

(١) د. تروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى المرجع السابق ص ١٣٩

(٢) د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة والمبادئ الدائمة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ، المرجع السابق ص ١٣١

ويفسر الأستاذ الدكتور / طعيمة الجرف ذلك بأن بودان بوصفه رجل قانون ومنطق وفقه كان يبحث فى كتابه الجمهورية عن حكومة القانون التى تطابق القيم والمثل فى الأخلاق والعدالة والقانون ، والتى تستهدف تحقيق هذه القيم فى نفس الوقت الذى تستهدف فيه تحقيق النفع المادى ، لكنه وجد أن سلطة القانون هذه لا يمكن أن تقوم وأن تستمر من غير سلطة قادرة على تحقيق الوحدة السياسية . ذلك أن الاقطاع بما يقيمه من تدرج فى الامارات والسلطات وعلاقات الخضوع والحماية وما يسببه من تمزيق السلطة ، ان ينهار إلا أمام سلطة موحدة ومطلقة كذلك تركز فيها مهمة وضع وانهاء القانون .

ومن ثم وجب فى ملك فرنسا أن يكون سيدها مطلقا ، بمعنى أنه لا يأخذ سلطاته من غيره ولا يرتبط برابطة خضوع لأحد ، وإنما ينبع سلطاته من ذاته

هو الذى يضع القانون ، ولا يمكن أن يقيد نفسه ، كما لا يمكن أن يكون مسئولاً مسئولية قانونية أمام أحد^(١).

وإذن فإن الملك صاحب السيادة لا يكون جزء من الشعب، وإنما هو منفصل

دون أن يكون هذا السلطان محلاً لتفويض أو المسئولية فالسيادة لا تقبل الانقسام أو التجزئة كما لا تنسج لفكرة الخضوع أو المسئولية . راجع هذا التفسير فى : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى مذكرات اطلية دبلوم القانون العام فى العام الجامعى ١٩٦٤/١٩٦٣ بكلية الحقوق جامعة القاهرة ص ٦٥ هامش (١) .

(٢) جاك ماريثان : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص ١٤ ، وفى نفس المعنى :

مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ٢٨٦ ، حيث يذكر أن بودان بمنطقه السالف الذكر يدأب بالحكومات المطلقة ، وأنه الذى أدخل هذه النظرية إلى علم السياسة وفقه القانون العام : فهو إذ يريد السيادة واحدة لا تقبل الانقسام ، فإنه يكون قد تصور لها منذ البداية ملكية . وهو إذ يريد أن لا تقبل التفويض فإنه يكون قد استبعد الانتخاب ، وإذ يريد أن لا تقبل التنازل عنها فإنه يكون قد أسسها على إلهية ، وإذ يريد أن دائمة فإنه يكون قد اعتبرها وراثية . وهو إذ يريد أن عليها فإنه يكون قد رأى أنه لا توجد أية سلطة أخرى تستطيع أن تحاسبها ، لا البابا ولا الامبراطور فى الخارج ، ولا مجلس الطبقات فى الداخل . ويضيف مارسيل بريلو أن بودان به شك لم يقصد ذلك كله ، ولكن منطق نظريته يؤدى بالضرورة إليه . وراجع كذلك فى نفس المعنى :

— سبائنة تطور الفكر السياسى ، الكتاب الذات ، المرجع السابق

ص ٥٥٦

— د. ثروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية

الكبرى ، المرجع السابق ص ١٣٩ — ١٤٠ .

عنه وشمير عليه ، ولذلك فهو لا يسأل إلا أمام الله ولا يلتزم بتقديم حساب إلا إليه^(١).

والخاصية الأساسية لهذه السيادة أو السلطة المطلقة في نظر بودان تكمن في وضع القوانين - سلطة التشريع - دون موافقة الرعايا^(٢).

والأمر الجدير بالملاحظة أن نظرية بودان قد خلت من بيان أساس للسيادة الأمر الذي يشكل عيباً جوهرياً في بناء نظريته . ورغم استبعاده لنظرية التفويض الإلهي كأساس لسلطة الملك إلا أنه لم يقدم بديلاً عنها ، وكان ذلك

(١) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ، المرجع السابق ص ١٢٧ - ١٢٨ وكذلك :

— موريس دسلاندر : التاريخ الدستوري لفرنسا ص ١٢ - ١٧ حيث يرى أن سلطة الملك كانت تتجاوز في إطلاقها سلطة الأباطرة الرومان ذلك أن هؤلاء الأباطرة كما يقرر البيان Ulpian كانوا يستمدون سلطتهم من الشعب أما ملك فرنسا فلقد كان يستمد سلطته من حق شخصي له ، كذلك وعلى خلاف الأباطرة الرومان فإن الملك فرنسا كان يعتبر صاحب سيادة بمقتضى حقه في وراثة العرش ولذلك فإن سلطته لم تكن سلطة فرد وإنما سلطة أسرة مالكة من قرون ويمتد ملكها لأمد غير محدود . وكان الملك يحتكر السلطات التشريعية والتنفيذية . والقضائية وتختلط بشخصية ويأثرها بلا حدود وبلا مشاركة أو رقابة من أحد .

(٢) بيردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٨٢ ، ١٨٣ حيث ينتقل عن بودان قوله أن سلطة التشريع تتضمن كل الحقوق والسلطات التي تخولها السيادة بحيث يمكن القول بأن السيادة هي سلطة عمل وانها القوانين . راجع في ذلك أيضاً :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسي ، المرجع السابق ص ٢٧٨ .
— د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٦٥ هامش (١) .

هو الفراغ الذى ملأه هوبز فيما بعد بنظريته فى العقد الاجتماعى^(١).

هوبز Hobbes

اتبع هوبز طريق بودان فى إطلاقه لسلطة صاحبة السيادة ، إلا أنه كان منطقياً أكثر فلم يأت بمضمون السيادة من الخارج وإنما حاول استخلاصه من هدف الدولة ذاته^(٢).

فلقد بدأ فى شرح البناء الاجتماعى متخذاً أساساً فردياً *individualiste* فكما كان الفرد نقطة ابتداء فى العمل الفلسفى لديكارت ، فقد كان كذلك نقطة ابتداء فى العمل السياسى لهوبز ، ومن خصائص وحاجات الفرد استخلص هوبز البناء الضرورى للمجتمع السياسى .

كان هوبز يرى أن الإنسان ليس اجتماعياً كما زعم أرسطو بل هو على العكس أناى يحب لذاته لا يعمل إلا مدفوعاً بمصلحته الخاصة ، لذلك فقد كانت حالة الفطرة فى نظره تقوم على الفوضى وسيطرة الأقوياء^(٣) . ولهذا السبب - وبدافع

(١) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق

ص ٥٥٥ .

(٢) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٢٢ .

(٣) وفى ذلك يختلف هوبز عن غيره من مفكرى مدرسة العقد الاجتماعى إذ يرى — على خلافهم — أن الحياة الفطرية لم تكن خيراً للإنسان فقد سيطرت عليها الأنانية واشتعلت فيها الحروب وتزعزع فيها الأمن والاستقرار وكانت الغلبة للأقوى انظر فى ذلك :

- Raymond polin : Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, Paris, 1959 p. 73

- J.J chevalier : les grands Oeuvres politiques, Paris, 1949. p. 58

— يردو : معول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ٤٦ .

خوف الإنسان من غيره وحاجته إلى اشباع أغراضه الأنانية وبغريزة حب البقاء - اضطر الإنسان إلى الاتفاق مع غيره من أبناء جنسه على أن يعيشوا معاً تحت امره واحد منهم . وإذا كان الاتفاق بين المخلوقات غير العاقلة طبيعياً كما يقرر هوبز إلا أن الاتفاق بين الأفراد العاقلين لا يمكن أن يتم إلا بطريق التعاقد . لذلك كان ضرورياً أن يحتاج هؤلاء الأفراد شيئاً آخر بالإضافة إلى العقد لكي يجعل اتفاقهم دائماً ومستمرا .

هذا الشيء الآخر هو سلطة مشتركة تلزمهم وتوجه أعمالهم للصالح المشترك بينهم والوسيلة الوحيدة لإقامة مثل هذه السلطة هي أن ينزل هؤلاء الأفراد - إلى واحد منهم - عن كل سلطاتهم وحقوقهم الطبيعية ويكلون إليه أمورهم والسهر على مصالحهم وصيانة أرواحهم وهذا - في نظر هوبز - أكثر من اتفاق أنه « اتحاد حقيقي للجميع في شخص واحد أوجده العقد الذي أبرموه ، وبحيث يقول كل فرد للآخر : أننى أتنازل عن حقي في حكم نفسى إلى هذا الشخص بشرط أن تتنازل له أيضاً عن حنك » فإذا مات ذلك فإن هذا الشخص الذى اتحد فيه المجموع يكون صاحب السيادة، ويكون بقية الأفراد رعاياه^(١) .

— د طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٧ هامش (١) ونظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٤٨ .

— د محمد كامل لينة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٧٩ — ٨٠ .
— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٥٨ - ٥٩ .

(١) ريمون برلان : السياسة والفلسفة عند توماس هوبز ، المرجع السابق ص ٧٩ وكذلك :

— جاك مارييتان : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص ١٤ .
— يردو : مظلوم السياسة ج ٢ ، المرجع السابق ص ٤٨ — ٤٩ .

هذا النزول من جانب واحد ، أى أن الأفراد - في نظر هوبز - اتفقوا فيما بينهم على اختيار ذلك الرئيس الأهلى دون أن يشركوه فى الاتفاق ودون أن يلتزم من ناحيته بشيء^(١).

ومادام الأفراد قد نزلوا عن كل حقوقهم دون أن يلزموا الحاكم بشيء ، فإن سلطانه عليهم يكون مطلقاً لا حدود له ، ومهما أتى من تصرفات أو أفعال فإن يحق للأفراد أن يشعروا عليه أو أن يخالفوا أمره وإلا هدرنا خارجين على المقدنا كمين بالمهد^(٢).

(١) ويدل هوبز على وجهة نظره فى أن الحاكم ليس طرفاً فى العقد بأنه حتى يمكن القول بوجود عقد بين الجماعة والحاكم يلزم وجودهما معاً فى وقت واحد ، وهذا غير ممكن ، لأنه قبل وجود الدولة توجد الجماعة دون الحاكم ، ومن ثم لا توجد الجماعة أمامها من تعالدها . وبعد قيام الدولة أن يكون هناك إلا الحاكم لأن الجماعة تتحلل بمجرد قيام الدولة ولا يبقى إلا الحاكم وحده . فى كلتا الحالتين أن يوجد إلا أحد الطرفين إما الجماعة وإما الحاكم ، ومن ثم لا يمكن تصور وجود عقد بين الحاكم والجماعة راجع ذلك فى :

- Janet (paul) : Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale 5 ed & 11 Paris, p. 160.

— د ثروت بدوى : الأنظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٦ .

— د السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق.

ص ١٥ — ١٦ .

(٢) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها المرجع السابق ج ١ ص ٣٢٩ ويضيف فى موضع آخر أن هوبز كان يرى أن صاحب السيادة ذاك هو المشرع والفاضى لأهل وسيد الحرب والسلام بل وسيد الجميع ، له حق النواب والمقاب وهو مصدر الشرف كله - ولقد كانت كل هذه الخصائص - فيما يرى جيلينك - هى مجموع المزايا التى كانت تقررها النظرية السياسية فى إنجلترا للملك ، جيلينك ج ٢ ص ١١٢ . ولقد كان ذلك من هوبز طبعياً فى نظرنا بوصفه

ويهاجم هوبز رأى القائل بأن الأفراد لم ينزلوا بالمقد الذى أقاموا به السلطة إلا عن جزء من حقوقهم واحتفظوا لأنفسهم بالجزء الباقى . فالنزول الجزئى — فى رأى — غير ممكن وإلا أبقينا على الحياة البدائية التى تسودها الفوضى والحروب بين الأفراد ، لأنه ما دامت هناك حقوق لم ينزل عنها الأفراد للسلطة التى أقاموها ، ظلت هذه الحقوق محط الأطماع وسبباً للحروب بين الأفراد . ولذلك لا يتصور هوبز إلا أن يكون الأفراد قد نزلوا عن حقوقهم كلية للحاكم ليخرجهم من حالة الفطرة البدائية وليخلصهم من الخوف والفرع وليحقق لهم السلام والأمن .

ونتيجة لذلك فإن السلطة — عند هوبز — تكون دائماً مطلقة . وينهب هوبز فى فكرة السلطان للطلق إلى حد القول بأن الدولة مالكة لجميع الأموال بحجة أن الأفراد قد نزلوا للحاكم الذى إختاروه عن جميع حقوقهم وبالتالي لا تكون لهم على الأموال حقوق وإنما مجرد امتيازات يقررها الحاكم ويسحبها كما يشاء .

وأخيراً فإن هوبز يرى أن الحاكم غير مقيد بأى قانون لأنه هو الذى يضع ويمد له ويلغى حسب هواه ، وهو الذى يحدد معنى العدالة . أما القوانين

كان ريبدا للأسرة المالكة الانجليزية التى عاش فى كنفها وكان معلماً للأديب شارل الذى أصبح الملك شارل فيما بعد .

راجع فى نفس الموضع كذلك :

— جانيه بول : تاريخ العلوم السياسية ، المرجع السابق ص ١٥٩ .

— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون

الدستورى ، المرجع السابق ص ٦٦ — ٦٧

— د . نروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٦

العرفية فلا هو بـ بقوة إلزامها إلا على أساس إرادة الحاكم . فهي تستمد قوتها من سكوت الحاكم الذى يدل على قبوله لها^(١) .

وهكذا يبدو رأى كل من بودان وهوبز واضحا .

فأدام الشعب قد تخلى كليا عن كل سلطته لكي ينقلها إلى الملك فإن هذا الملك لم يعد جزءاً من الشعب ، وإنما انفصل عنه وأصبح مستقلاً بالنسبة له بل وسامياً عليه . وأصبح هو صاحب السيادة الذى يحكم من فوق المجتمع السياسى كله . وعندما يقرر بودان أن الأمير صاحب السيادة هو صورة الله فى الأرض ، فإن هذا التعبير يجب أن يفهم بكل ما يعنيه من معنى . فهو يعنى أن صاحب السيادة يسود الشعب كما يسود الله الكون .

أن السيادة تعنى سلطة عليا متميزة وسامية ، ليست فى القمة بل فوق القمة ، فوق كل الشعب وتحكم من مكانها ذاك المجتمع السياسى كله . ولهذا السبب فإن هذه السلطة تكون مطلقة وبالتالى غير محدودة لا فى مداها ولا فى مدتها ، وبدون مسئولية أمام أى إنسان على الأرض^(٢) .

روسو Rousseau

ذلك المضمون لفكرة السيادة ، نلتقى به عند رائد آخر من روادها هو

(١) ريمون بولان : السياسة والفلسفة عند توماس هوبز ، المرجع السابق ص ٨١ وكذلك :

— د . تروت بدوى : النظام السياسية ، المرجع السابق ص ٥٨

— د . السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق

ص ١٥ — ص ١٦

(٢) جاك مارييتان : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص ١١

جان جاك روسو الذى كتب يقول أن «العقد الاجتماعى يعطى المجتمع السياسى سلطة مطلقة على كل أعضائه ، وهذه السلطة المطلقة - التى تتولاها إرادته عامة - تحمل اسم السيادة»^(١) ، والسيادة - التى ليست سوى ممارسة الإرادة العامة - لا يمكن أبدا التصرف فيها ، وصاحب السيادة - الذى هو كائن جماعى - لا يمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه»^(٢) ، ويضيف روسو إلى ذلك أن «السلطة العليا لا يمكن تقييدها ، ذلك أن تقييد السلطة العليا معناه تحطيمها»^(٣) وأن «السلطة صاحبة السيادة ليست فى حاجة إلى ضمانات بالنسبة لرعائياها»^(٤) .

ويفسر روسو فكرة العقد الاجتماعى بقوله أن الالتزام الاجتماعى والاضوع للسلطة لا يمكن أن يكون أساسهما القوة ، ذلك أن تأسيس السلطة على القوة وحدهما يعنى إنكار فكرة الحق كلية^{*} .

كذلك لا يمكن أن يستند الالتزام الإحتماى - كما يقرر - إلى فكرة السلطة الطبيعية التى للأب على أبنائه . فالأسرة وهى أقدم الجماعات البشرية

(١) Jean - Jacques Rousseau : Le contrat Social , paris,

F. Reader & Oie, édit, 2 éd. , 1914, Livre II, chap p. 185.

(٢) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الثانى ،

الفصل الأول ص ١٥٦

(٣) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب

الثالث ، الفصل السادس عشر ص ٢٧٦

(٤) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الرابع ،

الفصل السابع ص ١٤٥

(٥) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الأول ،

الفصل الثالث ص ٣٢

ليست ظاهرة طبيعية غير إرادية ، بل هي ظاهرة إرادية إتفاقية ، ذلك أن الأطفال لا يرتبطون بأيديهم إلا لزم من محدود بحاجتهم إليه في المحافظة عليهم ورعايتهم. وبمجرد أن تزول هذه الحاجة ينحل ذلك الرباط الطبيعي ويعفى الابناء من واجب الطاعة نحو آبائهم ، كما يعفى الآباء من التزام الحماية والرعاية لهم ، ويسترد هؤلاء وأولئك حريتهم الطبيعية فإذا بقيت الاسرة رغم ذلك قائمة واستمرت الرابطة بين الآباء والابناء ، فلن يكون ذلك إلا نتيجة لاتفاق حر ورغبة مشتركة في الابقاء على الاسرة .^(١)

وينتهي روسو إلى أنه إذا كانت الاسرة وهي الصورة الاولى للجماعة السياسية لا يمكن أن تقوم إلا على أساس اتفاق حر ، فكذلك كل جماعة سياسية لا يمكن تصور وجودها إلا باتفاق الافراد فيما بينهم على الحياة في جماعة . وهذا الاتفاق أو العقد الإجتماعي لن يكون سليما ومشروطا — في نظر روسو — إلا إذا صدر عن اجماع الارادات الحرة للافراد المكونين للجماعة . وهكذا نجد روسو قد جعل العقد الإجتماعي أساسا للسيادة ، وهو إنما فعل ذلك بعد أن استبعد كل المصادر لأخرى المتصورة للسيادة الواحد تلو الآخر . فلقد بين على التوالي أن السلطة السياسية لا يمكن أن تجد مصدرها للمشروع لافي القوة ولا في تنظيم الاسرة ، ومن ثم كان لابد من وجود اتفاق لكي تولد هذه السلطة .

ونظرية روسو تتضمن شرطين أساسيين^(٢) :

(١) جان جاك روسو : العقد الاجتماعي ، المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الفصل الثالث ص ٤٣

(٢) يردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ٥٦ وفي نفس المعنى :

الأول : حالة طبيعية سابقة على تكوين المجتمعات المدنية ، وفي هذه الحالة فإن كل إنسان بالغ غير خاضع لأية سلطة إنسانية كان يتمتع باستقلال مطلق .

ولقد كان هذا الفرض معترفاً به من كل مدرسة الطبيعيين والكتاب السابقين . وبالنسبة لكتاب القرنين السابع عشر والثامن عشر ، فإن الحالة الطبيعية السابقة على تكوين المجتمعات المدنية لم تكن تتفق مع الحالة الحيوانية البهيمية وإنما على العكس تماماً فلقد كان الإنسان المخلوق العاقل يخضع لقوانين طبيعية أملاها عليه عقله واصلتها ضرورات المحافظة على نفسه .

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسي ، المرجع السابق ص ٤٠٦ وما بعدها .

— ايمان : مبادئ القانون الدستوري للفرنسي المقارن ، المرجع السابق ص ٣٠٤ — ٣٠٦

— دوز : مطول القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٧
— د. وحيد رافت وراية ابراهيم : القانون الدستوري المطبعة المصرية سنة ١٩٣٧ ص ٢٥

— د. السيد صبرى : مبادئ القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ١٦
— د. مصطفى كامل : شرح القانون الدستوري المرجع السابق ص ٢٥ .
— د. عبد الحميد متولى : القانون الدستوري والأنظمة السياسية ، المرجع السابق ص ٢٩ وما بعدها .

— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٦٣ — ٦٥ .

— د. طه الجرف : النظريات والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٢ ، ٦٨ .

— د. نروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٤ — ٥٥ .

— د. محمد كامل لية : النظم السياسية المرجع السابق ص ٨٢ — ٨٣ .

الثاني : عقد اجتماعي صريح أو ضمني قائم بواسطة كل الأفراد - الراغبين في تكوين أمة - بوضع نهاية للحالة الطبيعية وذلك بإشياء سلطة تملو لإرادات الأفراد .

والمقد الاجتماعي بهذا الوصف هو الواقعة التي ولدت ليس فقط السيادة ، وإنما الأمة نفسها^(١) . فلقد اعتبرت النظرية الأفراد كما لو كانوا طاقات حرة تماما وذات ارادة والمجتمع الوطني لا ينشأ إلا عن طريق تجمع الأفراد بموافقة جماعية منهم .

هذا المقد في نظر روسو يجب أن تتم للواقعة عليه بالاجماع ، ويعمل هو ذلك بأن أحدهما لا يمكن أن يفقد استقلاله الطبيعي بغير إرادته ، وأنه إذا خرقت شروط العقد فإن كل فرد يستعيد حريته الطبيعية . ومن ناحية أخرى فإن روسو يشترط أن تكون شروط العقد واحدة بالنسبة للجميع لأنه بدون ذلك لا يمكن الحصول على الاجماع المطلوب . وهذه الشروط ليست تحكيميا إذ يمكن ردها جميعا إلى شرط واحد هو التنازل التام من كل مشترك عن كل حقوقه إلى المجتمع كله ، وبناء على ذلك فإن السلطة العامة للكونة من هؤلاء الأفراد لا يمكن أن تستقر إلا في المجتمع بأكمله . فالسيادة إذن ليست شيئا آخر سوى الإرادة العامة للمجتمع الذي أنشأ العقد الاجتماعي ، والقانون هو التعبير عن هذه الإرادة^(٢) .

(١) لا فاريير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٦٩ .

(٢) لا فاريير : القانون الدستوري - المرجع السابق ، صفحة ٣٧٠ وكذلك

— طبيعة الجرف : النظريات والنظم السياسية - المرجع السابق ص ١٩

وكذلك نظرية الدولة - المرجع السابق ص ٥٠

— اسمان : مبادئ القانون الدستوري الفرنسي المقارن - المرجع السابق

ص ٣٠٧-٣٠٨ .

ويضيف روسو إلى ذلك تحفظا هاما هو أن هذه الإرادة العامة ليست هي الإرادة الاجتماعية لكل المواطنين ولكنها إرادة الأغلبية ، وهذا الخضوع لقرار الأغلبية هو أيضاً أحد الشروط الضرورية للعقد الاجتماعي لأن اشتراط الاجتماع لكي يصبح القانون ملزماً للجميع سوف يكون معناه الحكم على المجتمع بالمعجز .

وإذا كان روسو يتفق مع هوبز ودعاه القانون الطبيعي في الاعتراف بوجود حياة الفطرة وفي أن الانتقال إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعي ، إلا أنهم قد ذهبوا مذاهب مختلفة في تكييف ذلك العقد وفي تحديد أطرافه وتعيين أهدافه .

فروسو وإن كان يتفق مع هوبز في أن الحاكم ليس طرفاً في العقد إلا أنهما يختلفان في تحديد أطراف العقد . فبينما يرى هوبز أن العقد الاجتماعي هو اتفاق الأفراد فيما بينهم على إقامة السلطة بمعنى أن كل فرد يلتزم في مواجهة الآخرين ، فإن روسو يرى أن الأفراد إنما يبرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم صفتين : كونهم أفراد طبيعيين كل منهم في عزلة عن الآخر ، وكونهم أعضاء متعدين في الجماعة السياسية للزمع قيامها . ونتيجة لذلك فإن هوبز يضمن العقد الاجتماعي مجموعة حقوق تقدر بمدد الأفراد للكونين للجماعة ويلتزم فيها كل منهم قبل الأفراد الآخرين ، بينما يرى روسو أن طرفي العقد هما الأفراد الطبيعيين من ناحية ومجموعة الأفراد أعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية^(١) .

ومن ناحية أخرى فيينا يرى هوبز أن الأفراد ينزلون — بمقتضى العقد —

(١) د. ثروت بدوي : النظم السياسية المرجع السابق ص ٥٥ - ٥٦

من جميع حقوقهم للسلطة التي يقيمونها (لللك) وبالتالي تكون هذه السلطة مطلقة ، يذهب روسو إلى أن الأفراد ينزلون كذلك بالعقد عن كل حقوقهم جون تحفظ إلا أنه يرى أن هذا النزول يكون للمجموع . وهذا النزول في رأى روسو لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائيا لأنهم يستمضون عنها بحريات وبحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التي أقاموها ، هذه الحقوق والحريات سوف تكون حقوقا حقيقية لأنها بخلاف الحقوق الطبيعية التي نزلوا عنها مستمنع بحماية السلطة العامة .

هذه السيادة التي حارلنا أبراز مضمونها الأصل لدى روادها الأوائل :
بودان وهوبز ، روسو ، لا زالت بحاجة إلى تحليل أعمق تبرز فيه خصائصها الأساسية .

تحليل السيادة وتحديد خصائصها :

في تحليله لهذه السيادة ، يذهب العميد دوجي إلى القول بأنها ليست سوى إرادة *Une Volonte* صاحب الحق في السيادة ، والذي يميز هذه الإرادة عن غيرها أنها لا يمكن تحديدها إلا وفق شروط معينة خاصة بها تختلف عن غيرها وهذا ما يجعل السيادة إرادة لها خصائص لا توجد في أية إرادة أخرى . والخاصية الأساسية لهذه الإرادة أنها تحدد نفسها بنفسها ، فالباحث الذي يبحث هذه الإرادة على التصرف هو باعث تابع منها وحدها ، فلا يمكن أن يكون لها على التصرف منبعنا من أية إرادة أخرى . فصاحب السيادة لا يمكن أن نلزمه إرادته أجنبية عنه بالتصرف على نحو معين وهو لا يلتزم بالتصرف على نحو ما إلا إذا أراد هو ذلك^(١) .

(١) دوجي : السيادة والحرية - المرجع السابق ص ٨٤ - ٧٥ .

والواقع أن كل ما قيل في مضمون السيادة وفي اختصاصها يمكن رده إلى هذه
الخاصية الأساسية .

فلذى ذهب إليه الكتاب الألمان من أن السيادة هي التي تختص بتحديد
اختصاصها *a la competence de sa competence* لا يخرج عن المعنى الذي
ذكرناه من أنها تحدد نفسها بنفسها ، بمعنى أنها تحدد بنفسها نطاق عملها ،
وما يجب عليها عمله وما لا يجب .

وما ذهب إليه الأستاذ بيرجس Burgess من أن السيادة عبارة عن سلطة
أصلية *originaire* ، ومطلقة بغير حدود على شخص معين أو مجموعة من
الأشخاص^(١) . وما قرره الأستاذ أسمان Esmein من أن هذه السلطة لا تتصرف
مطلقاً بسلطة أعلى منها أو مساوية لها فيما تنظمه من علاقات^(٢) لا يخرج بدوره
عن المعنى السابق .

ولا يخرج عنه كذلك ما ذهب إليه لا فارير — عند تحديده لخصائص
السيادة — من القول بأن السلطة التي تملكها الدولة لها خاصيتين تجملاها بخاتمة
عن كل سلطة أخرى داخل الجماعة :

— فهي سلطة أصلية *originaire* بمعنى أنها لا تصدر عن أية سلطة أخرى .

— وهي سلطة عليا *Suprême* بمعنى أنها في المجال الذي تباشر فيه لا توجد
سلطة أعلى منها فحسب وإنما لا توجد أيضاً سلطة مساوية لها ، وأنها لا تتبعض
فقط بالقدرات التي تنطوي عليها (كعمل الدستور والقانون) ولكنها وقبل

(١) دوجي : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ٢١

(٢) راجع بلبيق ص ٤٨

كل شيء تتميز بدرجة السلطة التي تصل إليها فهي سلطة عليا بل هي قوة السلطة^(١).

كل هذه الأقوال لا تتجاوز الفكرة التي عبرت عنها الخاصية الأساسية للسيادة التي أسلفنا الإشارة إليها ، وهي أن السيادة إرادة تحدد نفسها بنفسها : ذلك أن السيادة إذا كانت في الحقيقة إرادة تحدد نفسها بنفسها ، فإنه سينتج عن ذلك أنها لا تعرض بسلطة أعلى منها أو مساوية لها . وينتج عن ذلك أيضا أنها سلطة أصيلة بمعنى أنها لم تخلق هذه الخاصية من إرادة سابقة عليها أو من إرادة أعلى منها . وينتج عن ذلك أخيرا أن السيادة تكون مطلقة أو غير محددة ، لأنها إن لم تكن كذلك فإنها سوف تعتمد على إرادة تقوم بتحديدتها ونتيجة لذلك فلا يمكن القول بأنها تحدد نفسها بنفسها .

هذه الخاصية الأساسية التي أسلفنا الإشارة إليها يترتب عليها عدة نتائج هامة :

أولها : أن هذه الإرادة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات من قبل إرادة أخرى ، فمن الجائز أن يكون لها حقوق ، أما أن يكون عليها التزامات فإن هذا أمر لا يمكن تصوره . ذلك أنه إذا تصورنا إمكانية فرض التزامات عليها فإن معنى ذلك أنها تكون مقيدة بإرادة أخرى ومن ثم فلا يمكن القول بأنها تحدد نفسها بنفسها . ولهذا السبب فإن روسو أحد فقهاء نظرية السيادة كتب يقول « أنه لا يتفق مع طبيعة النظام السيامي نفسه أن يفرض على صاحب السيادة قانون لا يستطيع أن يخالفة أو ينقضه » ، كذلك كتب « كانت » تحت تأثير كتابات روسو في « العقد الاجتماعي » وهناك قانون

(١) لا فاريير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٥٨ - ٣٥٩

مقتبس لا يمكن خرقه ، بل ومن الجرم مجرد الشك فيه . . هذا القانون ليس مصدره البشر ، وإنما هو نابع من سلطة تشريعية عليا ومصنوعة . هذا القانون هو أن صاحب السيادة في الدولة ليس له إلا حقوق في مواجهة رعاياه ، وليس عليه إطلاقاً أية واجبات^(١) .

ونتيجة لذلك وما دامت هذه الإرادة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات ، فإن السيادة تكون إرادة آرة دائماً ، فهي إرادة أعلى من كل الإرادات الموجودة على إقليم معين .

ولهذا السبب فهي لا تتعامل مع الإرادات الأخرى بطريق التعاقد ولكن من طريق فرض الأوامر ، فهناك دائماً بين صاحب السيادة والرعايا علاقة التابع بالتبوع . وطبقاً لقول ماثور منقول عن القانون الكنيسي فإن كل مجتمع تقوم فيه سلطة صاحبة سيادة هو مجتمع لا يقوم على المساواة ، لأنه يتكون من أشخاص مختلفون في مراكزهم ومن ثم فإرادتهم لها خصائص

(١) دوجي : السيادة والحرية - المرجع السابق ص ٧٧ - ٧٨

ويذهب دوجي إلى أن اعتبار السيادة سلطة إرادية مستقلة معناه الاعتراف بأن إرادة الدولة تتبع من ذاتها وأنها لا تأثر عليها من أية سلطة خارجية أعلى ، والأخذ بهذا المذهب ينتهي إلى إنكار كل محاولة لإخضاع الدولة لقانون بصورة جدية الأمر الذي يهدد كل القانون العام بالانحيار راجع في ذلك :

Dugit : Lecons de droit public général 1926, P. 116.

وانظر كذلك :

د. طعيمة الجرف : النظريات ولاظمها - يامية ومبادئ القانون الدستوري
المرجع السابق ص ٨١ هاشم (١) وكذلك نظرية الدولة - المرجع السابق ص ١٤١

وسلطات مختلفة . فالأشخاص الذين يتصدون باسم السيادة ، والذين يهتدون
عن إرادة صاحبة سيادة هم في مستوى أعلى من الآخرين ، ويتصرفون أزامهم
بطريق واحد هو طريق إصدار الأوامر إليهم، وعلى هؤلاء تنفيذ هذه الأوامر
ليس بسبب مضمونها أو فحواها ولكن لأنها صادرة عن إرادة هي بطبيعتها
أعلى من إرادتهم^(١).

ثانيا : والنتيجة الثانية هي أن السيادة واحدة Une ولا تقبل التجزئة
Indivisible .

ووحدة السيادة معناها أنه على الإقليم الواحد لا يمكن أن توجد سوى
سيادة واحدة أي سلطة عليا واحدة . ذلك أنه أن وجدت سيادتان على إقليم
واحد ، وأصدرت كل منهما أمرا مناقضا للأمر الذي أصدرته الأخرى ، ففي
هذه الحالة لا يمكن تنفيذ الأمرين ، مما لانهما متناقضان . والأمر بعد ذلك
لا يعد واحد حلين : إما ألا ينفذ الأمران ، وحينئذ لن تكون هناك أية سيادة
على الإطلاق ، وإما أن ينفذ أمر واحد منهما ، وفي هذه الحالة سوف تكون

(١) ويرى دوجي أن اعتبار السيادة سلطة إرادية آمرة فيه خطورة
لأن منشاء الاعتراف لإرادة الدولة بسيادة وبعلو في مواجهة إرادات
الأفراد العاديين . وهو ما يفتي في النهاية إنها لا تكون ملزمة حيالهم
باحترام ما تبرمه معهم من عقود حيث تقوم هذه العقود بين أطراف
غير متكافئة في الإرادة أنظر ذلك في :

— دوجي : دروس القانون العام ، المرجع السابق ص ١١٦ وكذلك .

— د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون
الدستوري ، المرجع السابق ص ٧١ هامش (١) وكذلك نظرية الدولة ، المرجع
السابق ص ١٤٥ .

الارادة التي أصدرت هذا الامر وحدها صاحبة سيادة. (١)

كذلك فإن السيادة ليست فقط واحدة وإنما هي أيضاً لا تقبل الانقسام — وهذا معناه أنه لا يمكن تفتيت السيادة إلى أجزاء مختلفة توزع على أعضاء متميزة فالسيادة إرادة ، والارادة إما أن تكون كاملة وإما ألا تكون على الاطلاق ، إما أن توجد بصفة جزئية فهو ما لا يمكن حدوثه . ومن ناحية أخرى فإننا إذا افترضنا تقسيم السيادة بين عضوين أو أكثر ، ففي هذه الحالة إما أن تكون هذه الاعضاء المختلفة كلها صاحبة سيادة وهذا مستحيل مادامنا قد قلنا بوحدة السيادة ، وإما ألا يكون لاي منها سيادة ، وفي هذه

(١) وينتقد دوجي هذه النتيجة ويرى أن هذا الوصف لحق للسيادة يجعل من التعبير تفسير ظاهرة الدول الاتحادية إذ من المعلوم أن هذه الدول تقوم على فكرة السيادة المركبة . انظر ذلك في :

— دوجي : دروس القانون العام ، المرجع السابق ص ١١٦ وكذلك :
— د طيعة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستوري
المرجع السابق ص ٧١ هامش (١) ، وكذلك نظرية الدولة ، المرجع السابق
ص ١٤١ .

واستناداً إلى هذه النتيجة فإننا نجد أن رجال الثورة الفرنسية وبوجه خاص رجال الجمعية التأسيسية المعروفة باسم Convention كانوا يعارضون كل حركة فيدرالية ، وإن كان البعض يرى أن هذه المعارضة لها أسباب أخرى إذ كانت ترجع إلى الخشية من أضعاف الوحدة القومية التي كانت تهددها أخطار خارجية راجع في ذلك :

— د. عبد الحميد متولي : الفصل في القانون الدستوري ج١ المرجع السابق
ص ٣١٨ — ٣١٩ .

الحالة لن تكون هناك سيادة على الاطلاق^(١).

مثالنا : السيادة غير قابلة للتصرف فيها Inaliénable وهذا معناه أن صاحب الحق في السيادة لا يمكن أن ينقلها لآخر. ذلك أنه لما كانت السيادة في حقيقتها إرادة فإنها لا يمكن فصلها عن صاحبها . فالإنسان لا يمكن أن يتصرف في إرادته وإلا كان ذلك انتحارا حقيقيا^(٢).

(١) دوجي : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٧٩ — ٨١ وانظر كذلك :

دوجي : ديموس في القانون العام ، المرجع السابق ص ١١٦ حيث يرى دوجي أنه لا يمكن التسليم للسيادة بهذه النتيجة لأنها غير عملية وتتناقض مع الواقع المستقر في المنظمات السياسية المعاصرة . فقد أدى مبدأ الفصل بين السلطات إلى تعدد الهيئات العامة في الدولة ، التي تخصص كل واحدة منها في ممارسة جانب بعينه من الجوانب المختلفة التي تتحمل إياها فكرة السيادة . وانظر في نفس المعنى :

— د . عبد الحميد متولى : المفصل في القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣١٨ — ٣١٩ .

— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٧١ هامش (١) وكذلك نظرية الدولة ص ١٤١ . (٢) ومن يرى الأستاذ سيبر Sibert أن هذه النتيجة تتعارض مع مبدأ سيادة الأمة الذي إعتقه الثورة الفرنسية ذلك أنه طبقا لهذا المبدأ فإن السيادة تعتبر حقا شخصيا . ومن سمات الحق الشخصي قابليته للتصرف فيه إلى الغير بمقابل أو بغير مقابل . ومع ذلك فقد برر واضعوا دستور سنة ١٧٩١ النص على مبدأ عدم قابلية السيادة للتصرف بأن السيادة — قبل عصر الثورة — كانت تقوم على أساس فكرة التملك Patrimonialité فالملك كان يعتبر المالك الحقيقي للدومين المتعلق به ، وحق الملكية ينطوي بطبيعة الحال على حق التصرف في الأشياء المملوكة ، وبناء على ذلك كان الدومين قابلا للتصرف

وعدم قابلية السيادة لتصرف فيها تتناقى مع النظام الملكى الوراثة^(١)،
ولكنها لا تتناقى مع النظام النيابى^(٢).

فيه . وكان يقصد بالدومين — بالإضافة إلى الأراضى وما ينصل بها من
غابات وأشجار . . إلخ — حقوق الملك ذاتها المتصدة بمزاولة السلطة
Droits regaliens كحق القضاء والحقوق الضرائبية . . إلخ ونظرا لما حدث
من جانب بعض الملوك فى فرنسا من أساءة استعمال تلك الحقوق ، فقد صدر
سنة ١٥٦٦ تشريع ملكى يطلق عليه L'ordonnance de Moulins يقرر
مبدأ عدم قابلية الدومين الملكى لتصرف فيه . وحين جاءت الثورة وعملت
على نزع السيادة من الملك ونقلها إلى الأمة ، نقلتها بالحالة التى كانت عليها أى
بما فى ذلك عدم القابلية لتصرف على النحو الذى أضحاه . راجع فى ذلك :

- Sibert : La constitution de la france, Paris - 1946 p. 87.

— د. عبد الحميد متولى : الفصل فى القانون الدستورى ، المرجع السابق ،

هامش ٣ — صفحة ٣١٩ وما بعدها .

(١) ومن الملاحظ أن واضحى سنة ١٧٩١ فى فرنسا لم يذهبوا إلى ذلك
إذ نجدهم بعد أن نصوا على عدم قابلية السيادة لتصرف فيها ، يقررون أن
عرض الملكية الفرنسية وراثى فى الأسرة المالكة ، وأنه ينتقل من الذكور
إلى الذكور . إلخ راجع فى ذلك :

— سيبيير : دستور فرنسا ، المرجع السابق ص ٨٧ .

— د. عبد الحميد متولى : الفصل فى القانون الدستورى ، المرجع السابق
ص ٣٢١ .

(٢) وهذا عكس ما كان يراه روسو ، فلقد كان يرى أن النظام النيابى
يتعارض مع مبدأ سيادة الأمة ، وقد كان يؤسس ذلك عدم قابلية السيادة
لتصرف فيها يترتب عليه أن صاحب السيادة وهو الأمة لا يستطيع أن يذيت عنه
وكلاء أو ممثلين Representatives لأن هؤلاء لم يكن لهم الحق فى هذه الحالة أن
يعتبروا إرادتهم أنها إرادة الإنسان لا يمكن أن تمد فى وقت واحد إرادته —

رابعاً : السيادة غير قابلة للملك بمضى المدة . Imprescriptible .

ويترتب على ذلك أنه إذا استطاعت شخصية من الشخصيات أو هيئة من الهيئات أن تفرض سلطانها مدة ما مهما طاللت ، فإنها لا تستطيع رغم ذلك أن تدعى شرعية سلطتها أو شرعية سيادتها ، فنصب السيادة يظل دائماً غصباً .

وقد نصت دساتير عصر الثورة الفرنسية على هذه النتيجة^(١) .

أياً ما كان الأمر فإن نتيجة العرض المتقدم — بالنسبة لمضمون السيادة — تبدو لنا الآن واضحة ، فالنصوص الهامة التي سقناها كدليل لا يقبل نقضه من كتابات كبار المفكرين الذين أسهموا بالنصيب البارز في بناء نظرية السيادة — بودان ، هوبز ، روسو تكفيها للدلالة على المضمون الصحيح للسيادة .

== وإرادة غيره ، فذلك كان روسو يرى أن نواب الشعب لا يصح اعتبارهم إلا مجرد مندوبين Commis يصدر إليهم الناخبون تعليماتهم ورغباتهم التي يجب عليهم تنفيذها كما أن الناخبين حق عزل أولئك النواب متى شاءوا .

(١) ويذكر د. عبد الحميد متولى أن مبررات هذا النص تتلخص في أمرين الأول : هو رد فعل ضد آراء بعض الكتاب الذين كانوا يصرحون بأن السيادة وإن كانت في الأصل ملك للشعب إلا أن ملوك فرنسا قد تملكوها بمد ذلك بمضى المدة ، الثاني هو مبدأ عدم قابلية الدومين الملكي للملك بمضى المدة ، كان أيضاً من المبادئ السائدة في العهد الملكي القديم . ولقد كان الدومين الملكي يشمل — وكما قلنا — حقوق السلطان أي الحقوق المتعلقة بمزاولة شؤون الحكم ، وبين انتزع رجال الثورة السيادة من الملك ونقلوها إلى الأمة ، فإنهم نقلوها — على ما سنوضح — بخصائصها التي كانت عليها ، ومن تلك الخصائص عدم قابلية السيادة للملك بمضى المدة . المذلل في القانون الدستوري المرجع السابق ص ٢٢٢ هامش (٢)

فحين تنكلم عن السيادة فإن هذا التعبير ليس بمجرد كلمة أو لفظ نرجع —
لتحديد مضمونه — إلى معناه اللغوي أو نسوق له معنى يخالف مضمونه ومعناه
الصحيح وذلك كالقول بأن السيادة تعنى الاستقلال التام أو الحق فى اتخاذ
قرارات نهائية .

السيادة إذا أردنا استعمالها حسب مضمونها الأصيل والصحيح ليس لها
سوى المضمون التالى :

— السيادة هى السلطة العليا الآمرة للدولة التى لا تقبل التصرف فيها
أو التنازل عنها .

. — هذه السلطة منفصلة عن الشعب وسامية عليه .

وهى تتميز بقدرتها على وضع القوانين بفردتها ، ويفرضها على الرعايا دون
موافقة منهم ، كما تتميز بأنها سلطة مطلقة غير محدودة لا ترد عليها أى قيود .
لكن لما كانت الدولة شخصا معنويا مجردا ، فقد تعين البحث عن صاحب
ملبس لهذه السيادة .

أما بودان وهوبز فقد ذهبوا — كما رأينا — إلى القول بأن الملك هو
السيادة وأما روسو فقد جعل هذه السيادة للارادة العامة . ومن بعده وتأثرا به
جاءت الثورة الفرنسية فنقلت هذه السيادة بمضمونها ذاك وبخصائصها تلك من
الملك إلى الأمة ، وهو ما ينقلنا إلى المبحث التالى .

المبحث الثاني

انتقال السيادة بمضمونها الأصيل إلى الأمة

السيادة لدى روسو كانت تعني أيضا تلك السلطة العليا التي بينا مضمونها وحددنا خصائصها في المبحث السابق . لكن روسو نقل تلك السلطة من الملك إلى الأمة .

فإذا ما تصفنا هذا العقد الاجتماعي لروسو فإننا نجد يقوم أساسا على فكرة الإرادة العامة . هذه الإرادة العامة لم تكن في نظر روسو مجرد إرادة الأغلبية وإنما كانت وحيدة عليا لا تقبل الانقسام ، وتصدر عن الشعب كوحدة واحدة ولم تكن الإرادة العامة هذه إلا وسيلة لكي ينقل روسو إلى الشعب تلك السلطة العليا التي أسأغنا بيانها ، والتي كانت للملك ، كل ذلك مع الاحتفاظ بها . منفصلة عن الشعب وتمييزة عنه وسامية عاياه بحيث أن الشعب بهذه الإرادة العامة أصبح يملك سلطة عليا و مطلقة ، منفصلة وتمييزة عن أفرادها ، سلطة يمارسها الشعب من حل على نفسه ك مجموعة من الأفراد ١١

(١) وإلى ذلك يقول روسو « أن العقد الاجتماعي يعطي المجتمع السياسي سلطة . مألقة على كل أعضاءه ، وهذه السلطة المألقة التي تتولاها إرادة عامة تسمى بالسيادة والسيادة هي التي ليست سوى ممارسة الإرادة العامة . لا يمكن أبدا التصرف فيها ، وصاحب السيادة الذي ليس سوى كائن جماعي لا يمكن لاحد أن يمثله أو يدوب عنه سوى نفسه ، والسلطة العليا لا يمكن تحديدها أو تقييدها ذلك أن تحديد السلطة العامة مناه لمبادئها » .

راجع ما سبق ص ٦٤ وما بعدها وراجع كذلك :

— ألفريد بوز : فلسفة السلطة ، المرحع السابق ص ١٨٣ .

— يردو : معاول العلوم السياسية — ج ٢ المرحع السابق ص ٦٥ و ٥٨

والواقع أن السيادة في عصر رومو لم تكن سوى نظرية فلسفية يراد بها الحد من سلطان الملوك . ولما قامت الثورة الفرنسية ، وتأكد الفصل بين الملك والسلطة السياسية ، وأصبحت الجماعة صاحبة السلطة ، ظلت فكرة السيادة قائمة بما لها من صفات الاطلاق والسمو وعدم القابلية للانتقال أو التجزئة ، ولكن بدلا من نسبتها إلى الملك أصبحت السيادة ملكا للأمة^(١) وقد كان نظام الحكم — قبل عصر الثورة — قائما على أساس المزج بين شخص الملك وبين الدولة ، ذلك المزج الذي عبر عنه لويس الرابع عشر بتعبيره المشهور « أنا الدولة » *L'etat c'est moi* أما النظام الذي جاءت به الثورة فقد قام

(١) لا قاريير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٦٠ وفي نفس المعنى .

— د. عبد الحميد متولى : الفصل في القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣١٥

— د. ثروت بدوي : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٤٠ والذي يحجر التنبيه إليه أن الأمة لم تحمل محل الملك في مباشرة سلطات الحكم إذ ظلت هذه السلطات بعيدة عن مباشرة الأمة لها بطريقة مباشرة ذلك لأن الأمة ليس لديها الاحتصاص أو الوسائل الفنية اللازمة لكي تباشر بنفسها هذه السلطات ولهذا السبب فقد أسندت هذه السلطات إلى أعضاء متعددة هي الحكومة والبرلمان وهيئة الناخبين ، وكانت هذه الأعضاء تعمل نيابة عن الأمة راجع في ذلك :

André Hauriou : Droit constitutionnel et Inst. Politiques, 1966
PP. 2,3 - 214

— وسوف نمود إلى هذه المسألة تفصيلا عند الكلام عن مضمون السيادة الإيجابي .

على أساس آخر هو المزج بين الأمة والدولة^(١).

(١) لا فاريير : المرجع السابق ص ٣٨٠ — ٣٨١ حيث يقرر أن الدولة قبل عصر الثورة كانت تتمثل في الملك ولكن رجال الثورة مزجوا بين الأمة والدولة فأصبحت الأمة هي مادة Substance الدولة وجودها . وأنظر كذلك كاريه ذي بلبرج : المرجع السابق ص ١٦٩ حيث يقرر أن الفكرة الأساسية التي قررها رجال الثورة والتي إعتبرت أساساً للقانون العام فيما بعد هي فكرة تشخيص الأمة La personi fication de la Nation ويختلف الفقه الألماني عن الفقه الفرنسي في هذا المصدر حيث يذهب الفقه الألماني إلى أن الدولة وليست الأمة هي صاحبة السيادة ذلك أن هذا الفقه ينظر إلى الدولة نظرة مجردة عن الأمة وبرأها كائناً قانونياً وشخصياً تاماً يملك وحدة حق السيادة . راجع في ذلك : د . طعيمة الجوف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٢٥ هامش (١) وكذلك نظرية الدولة ص ١٠٠ — ١٠٥ حيث يذكر أن أول من صاغ هذه النظرية القانونية عن الدولة في الفقه الألماني هو جيرير Girber سنة ١٨٦٥ وتابعه فيها جيلينك وأهرنج وجيرك . وقد إمتد هذا التصور القانوني للدولة بالفكر الألماني إلى أبعد مدى ممكن وإلى الحد الذي أمن به الألمان بقضية الدولة ومحوها حتى لقد اشتهر عن جيلينك أن الدولة تتميز بأربعة خصائص هامة :

- ١ — فهي أولا كيان قانوني قائم بذاته ومستقل عن الأفراد
- ٢ — وهي بهذه الصفة أعلى الأشخاص القانونية وتملك وحدها حق السيادة
- ٣ — ولأنها لذلك ترفض بطبيعتها فكرة القبود أو الخضوع لأي قيد خارج عن إرادتها .

٤ — ومن ثم فهي لا تخضع للقانون قهراً ولكنها يمكن أن تقبل الخضوع بإرادتها وفقاً لفكرة التعديد الذاتي . وقد خرج هذا التصور القانوني للدولة خارج ألمانيا ، وإستقر عليه أغلب الفقه الحديث حتى أصبح بمثابة النظرية التقليدية في فرنسا ومصر وغيرها من الدول المعاصرة . ورغم ذلك — كما يضيف الأستاذ

وعلى أثر قيام الثورة أخذت فكرة سيادة الأمة طريقها إلى القانون العام الفرنسي حيث تم تقنينها . وتفصيل هذا الأمر بإيجازاته عندما اجتمع مجلس الطبقات في Le Etats généraux ١٧ يونيو سنة ١٧٨٩ ، أراد نواب الأمة — على أثر خلاف بينهم وبين الأشراف ورجال الدين — أن يجعلوا مبدأ سيادة الأمة أساس عملهم ، وأطلقوا على أنفسهم الجمعية الوطنية L' Assemblée Nationale وأعلنوا أنهم مكلفون بتمثيل ارادة الأمة العامة générale de la Nation La volonté ولقد كان هذا الاتصال الناجح انتصارا كبيرا للمثلي الشعب .

وفي ٢٦ اغسطس سنة ١٨٧٩ صدر إعلان حقوق الإنسان الذي نص في مادته الثالثة على ان السيادة للأمة .

Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité que n'en émane.

وقد أضافت المادة ٦ من إعلان الحقوق نفسه قولها أن القانون هو التعبير عن إرادة الأمة .

ثم عاد مبدأ سيادة الأمة فتكرر في إعلان حقوق الإنسان الصادر مع دستور

الدكتور طهيمه الجرف — فإنه لا يزال يفصل بين الفقه الألماني والفقه الفرنسي خلاف عميق ذلك أنه بينما ينظر الفقه الألماني إلى الدولة نظرة مجردة عن الأمة فإن الفقه الفرنسي يخلط بين الدولة والأمة ولا يرى الدولة شيئا آخر غير الأمة منظورا إليها نظرة قانونية ولأنها بهذه الصورة تستر التشخيص القانوني للشعب، وتكون سيادتها وسلطانها العامة المظهر القانوني للسيادة الشعبية ، حتى لقد أكد كاري دى ملبرج أن امتيازات السلطة التي تحوزها الدولة ليست في الواقع سوى حقوق السيادة التي تملكها الأمة ذاتها ، وانتهى من ذلك إلى إنكار وجهة نظر الفكر الألماني فيما يصور فيه الدولة باعتبارها شخصا قانونيا مستقلا عن الأمة : ذلك أن السيادة لا تكون ملكا لشخصين في وقت واحد ، ولا تكون للسيادة ملكا للأمة والدولة إلا باعتبار أن الدولة والأمة شخص واحد .

سنة ١٧٩٣ فنصت المادة ٢٥ منه على أن « السيادة للشعب وهي غير قابلة للتقسام ولا يمكن التنازل عنها أو فقدانها بالتقادم » .

وأخيراً نصت المادة ١٧ من إعلان حقوق الإنسان الملحق بدستور السنة الثالثة على أن « السيادة تتركز أساساً في مجموع المواطنين » .

وهكذا جعلت الثورة الفرنسية من سيادة الأمة قاعدة قانونية عامة بنى عليها القانون العام الفرنسي وسرت منه إلى البلاد المجاورة حتى أصبحت في وقت من الأوقات القاعدة العامة للدساتير^(١) .

غير أن القول بانتقال السيادة للأمة كان محل انتقادات قاسية أدت إلى المدول عنه إلى القول بانتقال السيادة للشعب .

ولسوف نعالج أولاً — فكرة سيادة الأمة مبينين مفهومها والنتائج التي تترتب على الأخذ بها ، ثم نعرض ثانياً — لفكرة سيادة الشعب — ولسوف نرجى الحديث عن الانتقادات الموجهة للمفكرتين إلى الباب الأخير المخصص للمقارنة بين نظرية السيادة والنظرية الإسلامية في ساطة الدولة .

أولاً : السيادة للأمة :

— مفهومها :

خلاصة النظرية التي أقامتها الثورة الفرنسية عن السيادة مؤداها أن السيادة للأمة باعتبارها شخصاً مستقلاً ومنمیزاً عن الأفراد المكونين لها . أى أن السيادة ليست ملكاً لأفراد الأمة مستقلين ، فليس لكل منهم جزء

(1) Paul Duez : Traité de droit constitutionnel, Paris, 1933, pp. 57 - 58.

— د السيد صبرى : مبادئ القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٥٢ .
٨ — الدولة والسيادة

من السيادة ، وإنما للسيادة صاحب واحد هو الأمة التي هي شخص جماعي مستقل عن الأفراد الذين يكونونها^(١) .

وطبقاً لنظرية سيادة الأمة ، فإن الأمة هي صاحبة السيادة من الأصل أو من البداية . وهذا يعني القول بأنه منذ اللحظة التي توجد فيها جماعة ما كأمة ، فإنها تكون بالضرورة صاحبة سيادة على كل الأفراد الذين يعيشون على إقليمها . وهذا يستدعي القول بأن الأمة شخص متميز عن مجموع الأفراد الذين يكونونها ، وإنها تملك ضمير *Un concience* وإرادة *Une volonté* متميزين عن ضمائر وإرادات الأفراد ، وهذا ما يبرر عنه عادة بأنه توجد روح قومية متميزة عن الأفراد .

فالنقطة الأساسية في هذه النظرية هي أن الأمة ليست فقط مجموعة الأفراد الذين يرتبطون بإقليم معين ، والذين يجتمعون حول مثل أعلى مشترك يستهدفونه ، والذين تجمعهم ذكريات الآلام والأمال المشتركة من انتصارات وهزائم ، فضلاً عن وحدة اللغة والدين ، ولكن الأمة بالإضافة إلى ذلك كله هي شخص معنوي كبير له ضمير وإرادة متميزين عن ضمائر وإرادات الأفراد^(٢) .

(١) لا فارير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٧٠ .

— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٨ .

(٢) دوجي : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٩١ - ٩٢ على أنه تجدر الملاحظة بأن العميد دوجي ينتقد فكرة الاعتراف للأمة بشخصية مستقلة إذ يقرر أنه بالرغم من أن الأمة حقيقة وإن كل ما قاله عنها يؤيد ذلك ، إلا أنه لا يمكن أن يستخلص منه إن الأمة لها شخصية . حقيقة أن أعضاء الأمة الواحدة — في الوقت الواحد — يسكررون ويريدون شيئاً واحداً ويشهدون هدفاً واحداً ، ويأملون تحقيق مثل أعلى واحد ، لكن كل ذلك =

وفكرة الاعتراف للأمة بشخصية معنوية مستقلة عن الأفراد المكونين لها ترجع بدورها إلى روسو . فبعد أن أكد في كتابه « العقد الاجتماعي » أن الأفراد ولدوا أحراراً مستقلين ومنعزلين ، وأنه بواسطة عقد يتم الرضا به بحرية تامة — أسسوا المجتمع ، وفي هذا العقد فإن كل فرد قد تخلى عن حريته الطبيعية واكتسب بدلاً منها الأمن والطمأنينة ، بعد ذلك كتب روسو « وفي الحال ، فإنه بدلاً من شخص كل متعاقد ، فإن العقد الاجتماعي أنشأ كائناً معنوياً وجماعياً يتكون من الأعضاء الذين صوتوا على العقد ، وتلقى هذا الكائن من العقد حياته وإرادته » ثم يضيف « كل جماعة ، الأمة في ذلك كالمدينة لها بمقتضى العقد الاجتماعي ضمير خاص بها يتميز عن ضمائر الأفراد ، وإرادة خاصة بها تتميز عن إرادات الأفراد ، وبكلمة واحدة فهي شخص^(١) .

ونظرية سيادة الأمة كما صاغتها الجمعية التأسيسية بعد الثورة الفرنسية كان لها مضمون سلبي وآخر إيجابي .

أما المضمون السلبي فكان يبدو في أمرين^(٢) :

الأول : رفض للمبدأ الذي كان سائداً في ظل النظام القديم في فرنسا ،

لا يؤدي إلى القول بأنه يوجد بالإضافة إلى ملايين الإدارات الفردية إرادة عامة واحدة وجماعية تتميز عن تلك الإرادات الفردية . راجع في ذلك السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٩٣ .

(١) دوجي : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ٩٣ — ٩٤ .

(٢) لا فاريير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٨٠ وكذلك :

— د عبد الحميد متولي : الفصل في القانون الدستوري ج ١ ، المرجع السابق ص ٣١٢ هامش .

والذى من ، ووداه أن الملك هو صاحب الحق فى السيادة وذلك بمقتضى ماله من صفات شخصية ، وبحيث كانت تتركز فيه وحده كل سلطة الدولة . فعلى العكس من ذلك فإن الثورة الفرنسية قد أكدت أن الأمة هى وحدها العنصر الحقيقى المكون للدولة ، وإنها بالتالى هى صاحبة الحق فى السيادة . ولقد كان ذلك تطوراً ضخماً ترتب عليه تحول أساسى فى فكر الدولة ذاتها .

ففى ظل النظام القديم فى فرنسا كانت الدولة تتجسد فى شخص الملك الذى كانت تتحقق فيه الوحدة الوطنية . أما منذ الثورة فقد أصبحت الدولة تختلط بالأمة ، وبحيث صارت الدولة هى التشخيص القانونى للأمة منظمة سياسياً

الثانى : إن السيادة لا تعتمد على أية سلطة أخرى .

والقول بأن السيادة كلها للأمة كما كان ينص على ذلك إعلان حقوق الإنسان فى المادة الثالثة منه ودستور سنة ١٧٩١ معناه التأكيد بأن إرادة الأمة حرة مطلقة وأنها لا تعتمد على أية إرادة أخرى ، وأنه لا توجد سلطة أخرى منافسة لهذه السلطة فى الدولة . ونتيجة لذلك فإن السلطات التى يكون اجتماعها سلطة الدولة ، لا يمكن أن يقيها سوى الأمة ، ولا يمكن اعتمادها إلا على إرادة الأمة وبذلك تنص المادة الثالثة من إعلان حقوق الإنسان « وعلى ذلك فإنه لا توجد هيئة أو فرد فى الدولة يكون له حق أصيل وشخصى فى ممارسة أى خاصية من خصائص سلطة الدولة وذلك لأن كل السلطات القائمة فى الدولة ليست سوى أعضاء الأمة ، هى التى أوجدتها ، وهى التى تستطيع بمقتضى دستورها — أن تفوض غيرها فى مباشرتها ، وأن تسحبها فى الوقت الذى تشاء^(١) . فإذا كان شكل الدولة ملكياً كما هو الحال فى دستور

(١) لافاريير: القانون الدستورى، المرجع السابق ص ٣٨١، ٣٨٢ وكذلك:

— د عبد الفتاح سايرداير : نظرية أممال للسيادة ، المرجع السابق ص ٢٢ — ٢٤ .

حسنة ١٧٩١ ، فإن الملك لا يعتبر عضواً مؤسساً *Organe constituant* لأن سلطة تنظيم مباشرة السيادة للأمة وحدها ، والملك لا يستمد سلطته من صفة شخصية له وإنما من دستور الأمة ، كما أنه لا يملك إلا السلطات التي يخولها له الدستور ، كما يمكن لأي دستور جديد أن يسحبها منه .

أما مضمون سيادة الأمة الإيجابي ، فإنه يشمل على عناصر ثلاثة^(١) سلطة الانتخاب وسلطة التشريع وسلطة التنفيذ .

(١) ونحن ننتق هنا وجهة نظر العميد موريس هوريو في تقسيمه السلطات والذي خرج فيه على التقسيم التقليدي لما إلى سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية فنجد أنه قد أغفل السلطة القضائية ويمل ذلك بأن هذه السلطة ليست سلطة مستقلة عن سلطات الحكومة ، وإنما هي جزء من السلطة التنفيذية ويوضح ذلك بأن المشكلة الكبرى أمام النظام القانوني الذي تهدف إليه الدولة هي ضمان تنفيذ القوانين وتنفيذ القوانين ليس سهلاً إذ يشتر بدور منازعات يتمين حلها بطريقة قانونية ، والوسيلة المثلى لذلك هو القاض . لكن السؤال الذي يثور هو : في أي لحظة من لحظات تنفيذ القانون يتمين أن يتدخل القاض ؟ يجيب العميد هوريو على ذلك بأنه :

— من الممكن أن يكون تدخل القاض تالياً لتنفيذ القانون مباشرة بناء على طلب صاحب الشأن ، ويكون تدخله في هذه الحالة لكي يحكم بتعويض الضرر الذي سببته طريقة التنفيذ المباشرة هذه إذا كانت غير مادية .

— ويمكن أن يكون تدخل القاض مسبقاً وبطريقة وقائية لكي يتحقق من القانون المراد تنفيذه .

ويرى العميد هوريو أن الطريقة الأولى تشكل ما يعرف بالطريق التنفيذي بمعناه الدقيق أو طريق البوليس أو طريق التنفيذ المباشر .

أما الطريقة الثانية فهي القضائية . لكن يلاحظ أن الطريقتين تتضمنان

هذه السلطات الثلاث ليست سوى قنوات ثلاث فرعية تتلاقى جميعها في قناة واحدة لتكون إرادة أمرة واحدة للأمة .

وكل سلطة من هذه السلطات تتضمن بدورها عناصر ثلاثة :

١ — عنصر اختصاص Competence

٢ — عنصر تنظ Organisation .

٣ — عنصر عمل Fonction

أما عنصر الاختصاص فوُده إن كل سلطة من هذه السلطات لها اختصاص خاص وتستخدم — لإصدار أوامرها — إجراءات خاصة تختلف في كل منها عن الأخرى^(١) .

وأما عنصر التنظيم فعناه أن اختصاص كل سلطة من تلك السلطات إنما تمارسه مجموعة معينة من الأشخاص هم أعضاء الأمة .

تدخل القاضي ، الأمر الذي يدل على أن القاضي في الواقع ليس إلا وسيلة من وسائل تنفيذ القانون . ومن ناحية أخرى فإن المبدأ هوريو قد اقره بإبراز سلطة أخرى من سلطات الحكومة هي سلطة الانتخاب . لجميع الفقهاء يلاحظون وجودها إلا أن أحداً منهم لم يجعل لها مكاناً بين السلطات التقليدية بل وكتيرون يحلّون بينها وبين ما يعرف بالإرادة العامة للأمة . راجع في ذلك .

- Maurice Hauriou : La souveraineté Nationale, Paris, 1912, p. 40 et suiv, p. 77 et suiv.

- André Hauriou : Droit constitutionnel et Institutions politiques, Paris, 1966 p. 313. et suiv.

(١) فلي سبيلي المثال فإن إجراءات القرار التنفيذي الذي تستخدمه السلطة التنفيذية لا تشابه مع إجراءات المداولات التي تستخدمها السلطة التشريعية .

وأما عنصر العمل فهو يتعلق بنوعية التصرف الذى تبشره كل سلطة :
عمل تشريعى أو عمل إدارى مثلا .

وعلىنا بعد ذلك أن نتناول هذه السلطات بقليل من التفصيل . أما عن
سلطة الانتخاب فإن هذه السلطة يمكن اعتبارها — كما يرى العميد هوريو —
أولى السلطات . ذلك أن إرادة الأمة وسيادتها تستقر فى سلطة الانتخاب
هذه كما تقرر دائماً لغة الأدب السياسى . فهىئة الناخبين يطلق عليها كثيراً
« صاحب السيادة » والناخبون الذين يشكلون هيئة الناخبين يقال أن لكل
منهم نصيبه الخاص من السيادة . ولكن مع ذلك فإن سلطة الانتخاب لا تختلط
بالإرادة العامة للأمة لأن الناخبون هم فى الواقع أول نواب عن الأمة .

ولما كانت سلطة الانتخاب هذه سلطة من سلطات الحكومة فإنه يتعين
كما يرى العميد هوريو^(١) أن يكون لها تنظيم حكومى ووظيفة حكومية
واختصاص حكومى .

فلسطة الانتخاب تنظيم خاص بها وملائم لها . أما وظيفتها *Fonction*
فتتلخص فى إنها تختار — بطريق الاقتراع العام — السلطة التشريعية .
وأما اختصاصها *Competence* فهو التعبير عن إرادة مضمرة *Implicite* وهى
عكس الإرادة الصريحة *Expresse* فالإرادة المضمرة هى إرادة خام لم تنضج
بعد ، أما الإرادة الصريحة فهى ذات الارادة المضمرة ولكن بعد أن أعاد
العقل صياغتها وإيضاحها . والسلطتين التشريعية والتنفيذية يتعلق اختصاصهما
بالإرادة الصريحة ، ولذلك فإنه يعهد بهما إلى أعضاء أكثر استعدادا للعمل
الذى يحتاج إلى فكر ودراسة .

أما سلطة الانتخاب فلأنها تتعلق بإرادة مضمرة أو بمادة خام فإنه يعهد

(١) موريو هوريو : سيادة الأمة ، المرجع السابق ص ٥٣ .

بها إلى جماهير الناخبين وم — في مجموعهم — غير مؤهلين للعمل الذى يحتاج إلى تفكير ودراسة .

وأما سلطة التشريع فإنها تختص كما ألقنا بتوضيح الإرادات المضرة الناشئة عن الانتخاب لتستخلص منها تمثيلاً Representation أكثر وضوحاً للإرادة العامة وهذا الاختصاص بالشرح والتوضيح يظهر في (المداولات) Delibérations التى هي أبرز خصائص السلطة التشريعية ، وعن طريق هذه (المداولات) فإن السلطة تباشر اختصاصها .

وعملية (المداولات) هي صورة من صور التفكير الجماعى تختلف كثيراً عن عملية الانتخاب وتتم بأن يطرح على عدد من الأفراد مناقشة مسألة ما ثم التفكير فيها ، فهى وسيلة لاتخاذ قرارات سليمة لا يمكن أن تصل إليها قرارات سلطة الانتخاب .

وفي الدول الحديثة فإن (المداولات) تتم بتوافر عنصرين :

الأول : المناقشة فى جمعية .

الثانى : التصويت بالأغلبية وذلك حتى يتحقق الوصول إلى قرار فى المسألة المعروضة .

وبالنسبة لطبيعة القرارات التى تتخذ عن هذا الطريق فإنها تتضمن عادة مبادئ عامة وذلك بعكس الحال بالنسبة لقرارات السلطة التنفيذية إذ هي قرارات فردية . وهذه التفرقة لها أهميتها ذلك أن القرارات التى تتضمن مبادئ عامة لا يمكن تنفيذها عن طريق الجمعيات التى تصدرها ، وإنما يتعين تدخل السلطة التنفيذية لتنفيذها .

وأما السلطة التنفيذية فإن وظيفتها تلخص فى أن تحكم Governor وأن

تدير *administrer* والحكم يتحصل في ابتكار الحلول الملائمة للمشاكل التي تطرأ بالنسبة لإدارة بلد معين سواء على المستوى الدولي أم على المستوى الداخلي . أما الإدارة فتكون بالعمل على ضمان سير المرافق العامة بانتظام وإطراد . وبين الحكم والإدارة يوجد الفرق بين ما هو جديد وطارئ وما هو موجود من قبل .

أما تنظيم *Organisation* السلطة التنفيذية فهو يختلف باختلاف العمل الحكومي ذلك أنه يتعين أن يكون ملائماً له .

النتائج المترتبة على انتقال السيادة إلى الأمة :

يترتب على انتقال السيادة للأمة مجموعة من النتائج الهامة أبرزها :

١ — أن القانون لا يعد معبراً إلا عن الإرادة العامة أي إرادة الأمة . وهي إرادة تعد في نظر القائلين بنظرية سيادة الأمة من معدن أعلى وأعلى من معدن إرادة الأفراد ، وبناء على ذلك يحق لتلك الإرادة أن تكون موضع الطاعة من الأفراد^(١) .

ولما كانت الأمة لا تشمل فقط مجموع المواطنين في وقت معين ، وإنما تشمل كذلك الأجيال السابقة والأجيال اللاحقة ، لذلك فإنه يكون مشروعاً أن يعمل الدستور على تأجيل تنفيذ الرغبات أو النزعات الوقتية للأغلبية البرلمانية وذلك حتى يتأكد أن تلك الرغبات إنما تعبر عن إرادة مستقرة . ويتم ذلك عن طريق الحواجز التي تنص عليها بعض الدساتير ، كأن يوجد بجانب مجلس النواب المنتخب مجلس ثان غير منتخب كله أو بعضه من الشعب وهو ما يطلق عليه مجلس الشيوخ .

(١) لا فاريير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٧٢ .

٢ — مادامت السيادة للأمة فإن النائب لا يعتبر ممثلاً لمجرد الدائرة التي انتخبته وإنما يعد ممثلاً للأمة جميعها .

٣ — أن الأمة وحدها تصبح صاحبة الحق في وضع الدستور أو تعديله وذلك باستقلال تام عن أية هيئة أخرى . ولذلك نجد أن أول دساتير الثورة الفرنسية وهو دستور سنة ١٧٩١ قد نص على أن قرارات الهيئة النيابية بتعديل الدستور لا تخضع لتصديق الملك فالأمة وحدها هي التي تعد سلطة منشأة Constituant ، أما سلطات الدولة من تشريعية وتنفيذية فهي سلطات منشأة Constitues والملك ليس سوى هيئة منشأة يستمد كل سلطته من الدستور لا من حق شخصي له ، أو بعبارة أخرى فإنه لا يملك من السلطات إلا ما يقرره له الدستور .

ثانياً : السيادة للشعب :

تتفق هذه النظرية مع النظرية السابقة في أن السيادة للجماعة ولكن ليس بوصفها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها ، ولكن بوصفها مكونة من عدد من الأفراد ، وبالتالي تكون السيادة لكل فرد فيها .

فالسيادة . وفقاً لهذه النظرية تنقسم بين جميع أفراد الجماعة بحيث يكون لكل فرد جزء من السيادة .

ولقد أخذ النظام الدستوري الفرنسي بهذه النظرية سنة ١٧٩٣ حيث نص دستور ٢٤ يونيو سنة ١٧٩٣ في مادته الخامسة والعشرين على أن « السيادة للشعب » ، كما نص على ذلك دستور السنة الثامنة في المادة الثانية منه بقوله « مجموع المواطنين الفرنسيين هم أصحاب السيادة » .

والأمر الجدير بالملاحظة أن هذه النظرية شأنها شأن نظرية سيادة الأمة

يمكن أيضاً نسبتها إلى الرسو^(١) ففي الفصل الأول من الكتاب الثالث من العقد الاجتماعي يقول « لنفرض أن الدولة تتكون من عشرة آلاف مواطن، فصاحب السيادة لا يمكن اعتباره إلا المجموع، وإذن فإن نصيب الفرد من السيادة يكون بنسبة الواحد إلى العشرة آلاف أي أن كل عضو من الدولة ليس له من نصيب إلا $\frac{1}{10000}$ جزء من السلطة صاحبة السيادة، وإن كان بدوره خاضعاً لهذه السلطة خضوعاً تاماً^(٢) .

وإذن فطبقاً للتحليل الذي تنهى إليه هذه النظرية، فإن كل فرد يعتبر في نفس الوقت رعية وحامل لجزء من السيادة فهو كـ رعية خاضع لسلطة السيادات الفردية المختلفة والمجتمعة معاً لكي تكون صاحب السيادة، وهو بوصفه عنصر من عناصر السيادة لا يملك منها إلا جزء (واحد من عشرة آلاف في الفرض السابق)، ولكن لأنه يساهم في المجموع فهو يستفيد من السلطة في مجموعها .

النتائج التي تترتب على انتقال السيادة للشعب :

والنتائج التي تترتب على الأخذ بهذه النظرية تختلف تماماً عن تلك المترتبة على الأخذ بنظرية سيادة الأمة، وذلك على النحو التالي :

(١) كاربة دي مابرج : النظرية العامة للدولة ، المرجع السابق ص ١٥٢ وفي نفس المعنى :

— د. طهية الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٢٦٨ .

André Houriau : Droit constitutionnel et
Institutions Politiques, Paris 1966.

ص ٣٠٠ ١٠٣ وراجع كذلك :

— د. محسن خليل : النظام السياسية والقانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٤٥ — ٤٦ .

— د. محمد كامل لية : النظام السياسية ، المرجع السابق ص ٢١١ .

— د. طهية الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٢٦٨ .

١ — مادام كل فرد يملك جزء من السيادة فإن الانتخاب يكون حقا في نظرية السيادة الشعبية ، بينما يكيف على أنه وظيفة وفقا لنظرية سيادة الأمة . ومن ثم تؤدي نظرية السيادة الشعبية إلى تقرير حق الاقتراع العام . أما نظرية سيادة الأمة فهي لا تتنافى مع تقييد حق الاقتراع بشروط مالية أو بشروط تتعلق بالأصل أو الجنس .

٢ — وفقا لنظرية سيادة الأمة يكون النائب في البرلمان ممثلا للأمة كلها وليس مجرد ممثل لدائرته الانتخابية أو للحزب الذي ينتمي إليه ، أى أنه ليس وكلا عن ناخبيه وإنما هو وكيل عن الأمة ، ومن ثم والوكالة إلزامية محظورة ، أى أنه ليس للناخبين إعطاء تعليمات إلى النائب وتكليفه بالاقتراع في البرلمان على وجه معين يحدده له ، بل يبقى النائب حراً في إبداء آرائه بالطريقة التي يراها والتي يستريح لها ضميره متحرراً في ذلك مصلحة الأمة لا مصلحة دائرته الانتخابية .

وعلى العكس من ذلك في نظرية السيادة الشعبية التي توزع السيادة بين مجموع الأفراد المكونين للأمة وتعد كلا منهم مالكا لجزء من السيادة ، بحيث يكون النائب — في حالة الأخذ بالنظام النيابي — ممثلا لجزء من السيادة ، ذلك الجزء الذي يملكه ناخبوه وعلى ذلك فللناخبين إعطاء تعليمات ملزمة للنائب لا يستطيع مخالفتها أو الخروج عليها عند التصويت ، كما أنه يكون مسئولاً أمامهم عن تنفيذ وكراته ويلتزم بأن يقدم لهم حساباً عنها ، وللناخبين حظه في كل وقت .

٣ — الأمة بوصفها وحدة دائمة لا تتمثل في هيئة الناخبين في وقت معين فقط بل تشمل أيضاً الأجيال السابقة ، والأجيال القادمة .

ونتيجة لذلك فإن الأخذ بنظرية سيادة الأمة لا يؤدي إلى النزول على إرادة

أغلبية الناخبين دائماً لأنها قد تمثل رغبات عارضة أو نزوات طارئة . لذلك يكون مشروع الأخذ بنظام مجلسين نيابيين يختلفان فيما بينهما من حيث طريقة التكوين بحيث يكون أحدهما ممثلاً للاتجاهات المحافظة الهادفة حتى يتأكد التعبير عن إرادة ثابتة ومستقرة للأمة . أما في نظام السيادة الشعبية ، فإنه يتعين دائماً الأخذ بما تراه الأغلبية دون اعتبار لما إذا كانت تمثل إرادة أكيدة دائمة أم لا .

٤ — يترتب على نظرية سيادة الشعب الأخذ بنظام جمهوري ، بعكس نظرية سيادة الأمة التي تتواءم حتى مع النظام الملكي . فسيادة الشعب تعبر عن الإرادة الحالية للمواطنين الذين يعيشون في هذا الوقت ، حتى ولو كان الشعب قد اختار — في وقت معين عائلة ملكية معينة — فإنه يجب لكي تحترم إرادته أن يكون في استطاعته في كل وقت عزل هذه الأسرة للملكية . وعدم استقرار الملكية على هذا النحو يتعارض بوضوح مع النظام الملكي .

٥ — نظرية سيادة الشعب تؤدي إلى الديمقراطية المباشرة أو شبه المباشرة ففي فكر روسو فإن — الإرادة العامة — التي هي التعبير عن سيادة الشعب يجب أن يعلنها الشعب بنفسه مباشرة . والقانون الذي هو تجسيد لهذه الإرادة العامة يجب أيضاً أن يصدره الشعب بنفسه . ومن غير شك فإنه في الدول الكبيرة لا يكون ممكناً مناقشة القانون بمعرفة مجموع المواطنين ، ولكن الشعب يستطيع على الأقل أن يصدق عليه ، وهذا هو نظام الاستفتاء الذي أخذ به دستور سنة ١٧٩٣ . فالشعب الفرنسي يفوض الجمعية في مناقشة القوانين ولكن الأمور التشريعية الهامة يجب أن يصدق عليها الشعب ، وبذلك نصل إلى الحكومة شبه المباشرة^(١) .

(١) أندريه هوريو : القانون الدستوري ولأنظمة السياسية ، المرجع

تلك كانت أهم النتائج التي تترتب على التمييز بين النظريتين والذي تجدر ملاحظته أن إنكار الفروق بين هاتين النظريتين كان وراء الغموض الذي شاب القانون العام الفرنسي ابتداء من عصر الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ .
فبينما كانت المؤسسات تقوم على نظرية سيادة الأمة ، فإنه من الناحية العملية كل مواطن يمتلك جزءاً من السيادة^(١) .

ولئن كانت نظرية سيادة الأمة تعد من آثار الثورة الفرنسية ، وانتقلت منها إلى معظم البلاد التي تأثرت بفرنسا فقررتها في دساتيرها ، إلا أن الاتجاه الحديث يرمى إلى جعل السيادة للشعب ، لكونها أكثر تحقيقاً للديمقراطية^(٢) .
ومع ذلك فإنه لا ينبغي النظر إلى هذه النظرية على أنها فوق مستوى النقد ذلك أنها وقد عدلت عن فكرة تشخيص الأمة واعتبارها شخصاً معنوياً هو صاحب الحق في السيادة ، واختطت لنفسها طريقاً واقعياً ينظر إلى الشعب كحقيقة واقعة وباعتباره مجموعة من الأفراد ، فإنها بذلك لم تتفاد إلا الانتقادات الموجهة إلى فكرة السيادة ذاتها فلم تستطع هذه النظرية شأنها في ذلك شأن نظرية سيادة الأمة أن تغلب عليها^(٣) .

(١) Georges Burdeau : Droit constitutionnel et Institutions Politiques, 14^{ème} édition, Paris 1969 p. 121.

(٢) د. ثروت بدوي : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٤٣ .

(٣) راجع ما يأتي ص ٢٢٢ — ٢٢٨ وراجع كذلك :

— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٤٩ — ٥٠ حيث أورد بعض الانتقادات .

الفصل الثالث

أساس السيادة

اتجهينا في تحديدنا لمضمون السيادة إلى أنها إرادة لها خاصية خاصة بها، وهي أنها إرادة عليا، مستقلة، أمرية، تقيد الإرادات الأخرى ولا يمكن تقييدها هي بأية إرادة.

هذه الإرادة رغم أنها تسمو على الإرادات الأخرى التي توجد على إقليم معين. إلا أنها مع ذلك إرادة إنسانية، فكيف يمكن إذن تفسير أن هذه الإرادة الإنسانية تسمو على سائر الإرادات الإنسانية الأخرى، بحيث يكون لها الحق في أن تصدر إليها أوامر، ويكون من واجب الإرادات الأخرى الطاعة لهذه الأوامر؟

تلك هي مشكلة أساس السيادة. وهي مشكلة شغلت الفكر الإنساني منذ بدأ الاهتمام بالمسائل الاجتماعية والسياسية، وكتبت فيها قلال من الكنب ومع ذلك فهي كما يقرر العميد دوجي غير قابلة لحل بشري، لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر — من الناحية الإنسانية — كيف أن إرادة إنسانية يمكن أن تملو أو تسمو على إرادة إنسانية أخرى^(١).

هذا السؤال هو الذي أجابت عليه أو إدهت الإجابة عليه النظريات الباحثة في أصل السيادة وهي نوعان من النظريات:

(١) دوجي: السيادة والحرية، المرجع السابق ص ٨٩

— النظريات التيوقراطية^(٢) Les théories Théocratiques

— النظريات الديمقراطية Les Théories Democratiques

وسوف نعالج كل من هذه النظريات في مبحث مستقل .

(٢) اصطلاح بعض رجال الفقه الدستورى المصرى على تسمية تلك المذاهب بالمذاهب الدينية وينتقد أستاذنا الدكتور عبد الحليم متولى هذه التسمية ، ويرى أنه لا يجوز الأخذ بها للأسباب الآتية :

أولا : إن اصطلاح (المذاهب الدينية) ليس الترجمة الصحيحة للاصطلاح الفرنسى الذى يستخدمه رجال الفكر الفرنسى الذين يأخذ منهم رجال الفقه المصرى ، فاصطلاح « المذاهب الدينية » إنما هو ترجمة أما الترجمة الحرفية لاصطلاح

فهى « المذاهب التى تنسب مصدر السلطة إلى الله » ولكن ليس من الضرورى أن تكون هذه المذاهب دينية بل قد تكون مخالفة للدين أو على الأقل لم يقررها الدين كما هو فضلا شأن مذهب « الحق الإلهى المباشر » وهو أم المذاهب التيوقراطية .

ثانياً : لأن أم تلك المذاهب الدينية التى يتحدث عنها رجال الفقه الدستورى المصرى والفرنسى وهو مذهب الحق الإلهى المباشر إنما هو ذلك المذهب فى الذى نادى به البعض بعد انتشار المسيحية بمدة قرون . وهذا المذهب فى حقيقته لا يستند إلى الدين ، بل يصح أن يعد إنما ضد الدين كما يقول بحق الأستاذ بلناتشلى عن إدماء لويس الرابع عشر بأنه يستمد سلطته من الله .

راجع ذلك فى :

— د. عبد الحليم متولى : الفصل فى القانون الدستورى > ١ ، المرجع السابق ص ٢٤٤ — ٢٤٦ .

ونحن وإن كنا نتفق مع أستاذنا فى أن اصطلاح المذاهب ليس هو الترجمة الصحيحة للاصطلاح الفرنسى Doctrines théocratiques إلا أننا لا نستقد أن الفقهاء الذين استخدموا اصطلاح المذاهب الدينية ، قد فعلوا ذلك معتقدين =

المبحث الأول

النظريات البيروقراطية

السيادة ذات مصدر إلهي

الخاصية المشتركة لهذه النظريات أن سلطة الأمر في المجتمع السياسي ترجع في مصدرها إلى الله . ونتيجة لهذه الطبيعة الإلهية فإن السيادة تخول صاحبها ليس مجرد القوة المادية ولكن تخوله حق في الأمر يقابله واجب الطاعة عند الخاضعين لهذه السيادة ولقد كان ذلك هو مفهوم الكنيسة الكاثوليكية الذي عبر عنه البابا ليون الثالث عشر سنة ١٨٨١^(١) .

لكن إذا كانت السلطة ذات مصدر إلهي ، أو بعبارة أخرى إذا كانت السيادة تأتي من الله فكيف يمكن تحديد صاحب الحق في مباشرتها ؟
لقد تولت الإجابة عن هذا السؤال نوعان من النظريات البيروقراطية^(٢) .

== أن هذه المذاهب تتفق مع الدين ، واسكنهم استخدموا ذلك الالمصطلح بالمقابلة
لاصطلاح المذاهب للوضعية على أساس أن هذه النظريات تقوم على ظواهر
غيبية فضلا عن أنها كانت - في نظر القائلين بها من المصور القديمة - تتفق
مع الدين .

(١) لا فاريير : القانون الدستوي ، المرجع السابق ص ٣٦٤ — ٣٦٥

(٢) لكن الفكر الإنساني عرف في فجر تاريخه صورة ثالثة من صور
الخضوع للسلطة أطلق عليها فيما بعد نظرية تأليه الحاكم . ففي المصور الأولى
للحضارة البشرية كانت السلطة السياسية تختلط بالعقيدة وينال عليها طابع
القداسة بحيث كان يتم الخضوع للحاكم على أساس أنه آله يعلو فوق البشر
ويقدم وتقدم له القرايين .

== أنظر في ذلك : الفريد بور : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٢٩-١٣١
 — د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون
 الدستوري ، المرجع السابق ص ٦٠ ٦١ ، ونظرية الدولة ، المرجع
 السابق ص ٣٧ .

— د . ثروت بدوي : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥١
 ويذكر الأستاذ الدكتور طعيمة الجرف أن هذه النظرية كانت القاعدة
 المسيطرة في التاريخ القديم كآلة : في مصر والهند والصين والمدن اليونانية
 والرومانية القديمة . ففي مصر كان فرعون يستند في نفسه وتتمتع الرعية فيه أنه
 ينحدر من أصلاب الآلهة ، ثم وصل الأمر في عهد الأسرة الرابعة والخامسة
 إلى أن لقب فرعون بلقب (رع) أي الآلة في اللغة المصرية القديمة ، فأصبح
 بذلك لا يستمد سلطته من الآلهة فقط بل أصبح هو نفسه آلهة فوق البشر ،
 وفي الهند القديمة ساد الاعتقاد كذلك بأن القوى الإلهية هي الأساس لكل
 قانون وهي المصدر الأول لكل تنظيم سياسي واجتماعي ، وكانت قوانين (مانو)
 وهي أقدم الآثار الهندية تمنح الملوك سلطات دينية مستمدة مباشرة من الآلة
 الأكبر (براهما) فهم أنصاف آلهة في صور آدمية ، ومن ثم وجب عبادتهم .
 وفي الصين القديمة أقام دستور (جو) أقدم الآثار الدينية سلطات الإمبراطور
 على أساس ديني لأنه يحكم نيابة عن الآلهة ووفق إرادتهم . وكذلك الأمر
 في المدن اليونانية ولatin الرومانية القديمة حيث كان القانون يختلط بالقائد ،
 وقد بدأت روما حياتها السياسية منذ تأسيسها سنة ٧٥٤ ق . م بنظام ملكي
 مطلق حيث كان الملك هو رئيس الديانات يقرر القوانين ويفسرها تبعاً لما يراه
 مطابقاً لإرادة الآلهة ، وفي العصر الإمبراطوري كانت ديانة الإمبراطور هي
 الديانة الرسمية للدولة هو كاهنها الأكبر وإليه تقدم القرابين وتقام من أجله
 الشماثر ، ووصل الأمر قبل ظهور المسيحية بقليل أن كان الإمبراطور ينتقل
 بعد وفاته إلى مصاف الآلهة وتصبح عبادته هي الديانة الرسمية للدولة . —
 راجع ذلك في :

— دكتور طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٣٨ - ٣٩ .

نظرية الحق الإلهي المباشر .

— نظرية الحق الإلهي غير المباشر .

أولا نظرية الحق الإلهي المباشر^(١) :

ومع ظهور المسيحية تطورت نظرية تأليه الحاكم ولم يعد ينظر إليه على أنه

(١) يطلق رجال الفقه الفرنسي على هذه النظرية اصطلاح :

Doctrime du droit divin surnaturel.

ويطلق عليها بعض رجال الفقه الدستوري المصري اصطلاح « نظرية التفويض الإلهي الخارج عن إرادة بشرية » وقد فضلنا انجاء أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى في استعماله لاصطلاح « الحق الإلهي » بدلا من اصطلاح « التفويض الإلهي » الذي يستعمله بعض الفقه المصري وذلك لتبيين الذين أشار إليهما سيادته .

وأولهما : أن اصطلاح الحق الإلهي هو الترجمة الأدق لاصطلاح الفرنسي

المقابل droit divin .

وثانيا : لأن كلمة « التفويض » تنطوي على معنى التوكيل ، والموكل كما هو معلوم له حق عزل الوكيل ، كما له أن يقوم إذا شاء بعمل الوكيل . وليس ذلك المعنى مما تقصد إليه النظرية ، ويضيف أستاذنا إلى ذلك أن الشرط الثاني من تلك التسمية التي فضل وضعها لتلك النظرية وهي « الحق الإلهي المباشر » لم يكن ترجمة حرفية للشرط المقابل في التسمية المعروفة لدى الفقهاء الفرنسيين وهي droit divin sur naturel إذ أن الترجمة الحرفية وهي « ما يتجاوز حدود القوى الطبيعية » ويملل سيادته ذلك بأن الدوق القوي والممل لا يستسيغ هذه الترجمة الحرفية ، ولا يستسيغ كذلك الترجمة الأخرى التي يالها بعض الفقه المصري وهي « نظرية التفويض الإلهي الخارج عن إرادة البشر » لأنها ترجمة لاتدل على شيء من مدلولها وإن دلت على شيء فقد تدل على أن هناك من الناحية الأخرى تفويضا إلهيا غير خارج عن إرادة البشر . — راجع في ذلك : د . عبد الحميد لى : الفصل في القانون الدستوري ج ١ ، لمرجع السابق ص

له أومن طبيعة إلهية ، ولكنه أصبح يستمد سلطته من الله ، فلما لم يظل إنساناً لكن الله اختاره وأودعه السلطة .

وقد سميت النظرية في هذه المرحلة بنظرية « الحق الإلهي المباشر » لأن الحاكم في نظر أصحابها يستمد سلطته من الله مباشرة دون تدخل إرادة أخرى في اختياره ، ومن ثم فهو يحكم بمقتضى الحق الإلهي المباشر ^(١) .

وتعتبر هذه النظرية بمثابة النظرية الرسمية للكنيسة الكاثوليكية وكان البابا الأول بيير ومن بعده البابا بول من أبرز دعاة ^(٢) .

ولقد كانت نظرية الحق الإلهي المباشر — بعد المسيحية — تهدف في الواقع إلى تبرير السلطة المطلقة للملوك أو إلى تفسير مشروعية هذه السلطة . فحينما فكر الملوك وأنصارهم — بعد المسيحية — في تفسير مشروعية سلطتهم ،

(١) يردو : القانون الدستوري والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ١١٧ وراجع كذلك :

— لا فايير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٦٥ .

— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية . . المرجع السابق

ص ٦٢ — ٦٣

— د . نروت بدوي : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥١ — ٥٢

— د . عبد الحميد متولى : الفصل في القانون الدستوري ج ١ المرجع

السابق ص ٢٣٢

— د . السيد صبرى : مبادئ القانون الدستوري ، المرجع السابق

ص ١٢ — ١٣

(٢) د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية — المرجع السابق

ص ٦٣ ، ونظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٤١ .

— د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستوري ، المرجع

السابق ص ٣٥ .

وتبرير سلطانهم المطلق . وتخليص تلك السلطة من نفوذ رجال الدين وتدخلهم، لم يجد أولئك الملوك - وفي مقدمتهم لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر - خيراً من الاستناد إلى تلك النظريات التيقراطية التي تنسب مصدر سلطتهم إلى إرادة إلهية^(١) .

ثانياً : نظرية الحق الإلهي غير المباشر^(٢) :

كان القديس توما من أكبر دعاة هذه النظرية، وقد التزم هو وغيره من معتنقي هذه النظرية الأصل الفلسفي الذي وضعه آباء الكنيسة في العهد الأول . فهم يؤمنون بقداسة السلطة من حيث مصدرها لأنها تأتي من الله الذي يريد لها العبادة دفماً للفوضى فيما بينهم ، إلا أنهم لا يرونها مقدسة في طريقة إسنادها للحكام .

وخلاصة هذه النظرية أن الله لا يتدخل بإرادته للبشارة في تحديد شكل

(١) لا فايير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٦٦ ، وكذلك :

— د . عبد الحميد متولي : القانون الدستوري والأنظمة السياسية ج ١

الطبعة الثانية — دار المعارف سنة ١٩٦٣ ص ٤٣ — ٤٤ .

— د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٧٤ — ٧٥

(٢) من الكتاب من يطلق على هذه النظرية اسم « نظرية التفويض الإلهي

الناسخ » عن العناية الإلهية » أنظر د . السيد صبرى : مبادئ القانون الدستوري

المرجع السابق ص ١٤ ، إلا أن أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي ينتقد هذه

التسمية لذات الأسباب التي استند إليها في تقديمه لاصطلاح « نظرية التفويض

الإلهي الخارج عن إرادة البشر والتي أشرنا إليها في ص ٩٢ هامش (١) أنظر

في ذلك كتابه : الفصل في القانون الدستوري ج ١ ، المرجع السابق ص ٢٣٢

هامش (٢) ، ومن الكتاب من يطلق عليها اسم « نظرية التفويض الإلهي »

أنظر د . طعيمة الجرف ، المرجع السابق ص ٦٣ .

السلطة ولا في طريقة ممارستها ، وأنه لذلك لا يختار الحكام بنفسه ، وإنما يوجه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على أن يختاروا بأنفسهم نظام الحكم الذي يرتضونه ، وعلى أن يختاروا بأنفسهم كذلك أشخاص الحكام الذين يمثلونهم ، وإذن فإن السلطة تأتي من الله إلى الحاكم ولكن بواسطة الشعب واختياره^(١) .

ولقد كانت هذه النظرية في الواقع أول محاولة للحد من السلطان المطلق للملوك في المصور الوسطى المسيحية . وتفصيل ذلك أنه استناداً إلى هذه النظرية بأن الملك لا يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصياً رهيناً بقوته المادية ، لأن القوة المادية لا تصلح سنداً لنظام سياسي دائم ، ولا باعتبارها حقاً شخصياً — رهيناً بمولده ، لأن الناس يولدون أحراراً ومتساوين بالطبيعة ، ولا باعتبارها حقاً شخصياً رهيناً باختيار الله له ، لأن الله لا يختار الحكام بإرادته المباشرة ، ولا يصطفهم بأشخاصهم ، ولكن الملك يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصياً رهيناً باختيار الناس له وبالتعاقد بينه وبينهم .

(١) يردو : القانون الدستوري والنظم السياسية ، المرجع السابق ص .

١١٨-١١٧

— لأفاريير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٦٦

— د . طهية الجرف : النظريات والنظم السياسية . . المرجع السابق

ص ٦٣-٦٤

— د . ثروت بدوي : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٢-٥٤ .

— د . محمد كامل لية : النظم السياسية المرجع السابق ص ٧٧-٧٩ .

— د . السيد صبرى : مبادئ القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ١٤ .

— د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستوري ، المرجع

السابق ص ٣٦ .

— د . مصطفى كامل : شرح القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ١٣٩

باعتبارهم الوسطاء بينه وبين السلطة التي تأتي من الله^(١) .

وفي اعتقادنا أن هذه النظرية — فيما استحدثته من محاولة الحد من السلطان المطلق للملاك وتقريرها أن الملك لا يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصياً رهيناً بمولدة لأن الناس يولدون أحراراً ومتساوين ، وأن ممارسته للسلطة رهين باختيار الناس له — كانت وليدة التأثير بالفكر الإسلامي ، ويرجع هذا التأثير إلى أن رائد هذه النظرية وهو القديس توما الأكويني كان من دارسي الثقافة الإسلامية عقيدة وشريعة وفلسفة ، حينما التحق بجامعة نابولي أولى الجامعات في أوروبا المسيحية^(٢) .

وأياً ما كان الأمر فإن نظرية توما في السلطة السياسية كان لها فضل الإسهام في القضاء على السلطة البابوية والسيادة المطلقة للكنيسة الكاثوليكية ، وفتحت الطريق واسعاً أمام حركة الإصلاح الديني .

(١) د طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية . . المرجع السابق ص ٦٤ — هامش (١) .

(٢) أنظر في ذلك :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسي ، المرجع السابق ص ١٧٩ حيث يقرر ما تركه العرب من كنوز كان من بين أصول توما الفكرية .

— جوستاف لوبون : حضارة العرب ، المرجع السابق ص ٥٦٧ — ٥٦٨ ، حيث يذكر أن العلوم دخلت أوروبا من أسبانيا وصقلية وإيطاليا عن طريق مكتب المترجمين في طليطلة بدأ من سنة ١١٣٥ م في نقل أهم كتب العرب إلى اللغة اللاتينية تحت رعاية رئيس الأساقفة « ريمون » ولم يتوان الغرب في أمر هذه الترجمة في القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر . . . ومن بين المؤلفات التي ترجمت مؤلفات الرازي وابن سينا وابن رشد . ويضيف هذا العالم الغربي إلى ذلك أن القرون الوسطى لم تعرف الأمم القديمة إلا بواسطة العرب وأن جامعات الغرب عاشت خمسمائة سنة بكتب العرب .

ومع ذلك فلم يقدر لهذا الفكر أن يستمر ، وإنما لاعتبارات معينة ترجع في معظمها إلى الصراع بين أمراء الإقطاع والملوك من جهة ، وبين هؤلاء وباباوات الكنيسة من جهة أخرى قدر للنظرية الأولى وهي نظرية الحق الإلهي المباشر أن تفوز في هذا الصراع الفكري ، وأثمرت فلسفة هذه النظرية في عصر النهضة في أوائل القرن السادس عشر ، نظاما سياسيا هو النظام الملكي المطلق ، ويقوم هذا النظام سياسيا على أن الملك وحده هو صاحب السلطة العليا لا يقاسمه فيها شخص أو هيئة ، وأنه يملك هذه السلطة كحق شخصي له بموجب نظرية الحق الإلهي المباشر . وقد أدى ذلك إلى أن يصبح الملوك أباطرة في ممالكهم ، بمعنى أن الدولة قد اندمجت في شخص الملك وأصبحت جزءاً من دوميته الخاص ، هو الذي يملك فيها وحده حق السيادة على الصور التي كان عليها الامبراطور الروماني في التاريخ القديم^(١) .

لكن هذا الفكر بدوره لم يكتب له الاستمرار والبقاء ، ذلك أن السلطة المطلقة للملوك وقد طفت واستبدت وارتسكت الكثير من الآثام ، بدأ التفكير جدياً في سند أو أساس للسلطة السياسية يجعلها بعيدة عن الملوك ، وهو ما ينقلنا إلى المبحث التالي .

(١) د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٤ هامش (١)

البحث الثاني

النظريات الديمقراطية

تقوم النظريات الديمقراطية على أساس أن السلطة مصدرها الشعب، وبذلك لا تكون مشروعة إلا إذا كانت وليدة الإرادة الحرة للجماعة التي تحكمها^(١) وأهم النظريات الديمقراطية هي نظرية العقد الاجتماعي التي تقول بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة، وأن الانتقال من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعي بين الأفراد بقصد إقامة السلطة الحاكمة.

وفكرة العقد الاجتماعي ليست من خلق مفكرى القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولكنها ترجع إلى أبعد من ذلك بكثير إذ تعود إلى الفلسفة التي دعا إليها أبيقورس (سنة ٣٤٧—سنة ٢٧٥ ق. م)^(٢). فلقد أكد هذا الفيلسوف أن الدولة ليست شيئا مقدسا من عند الله ظلمة عقائد الإنسان وتوجيهه إلى الحقائق الأزلية، ولا هي مجرد اكتشاف مجرد بالعقل وإنما هي تقوم على فكرة المنفعة المبنية على التعاقد، هي مجرد تنظيم وضعه الإنسان بيده

(١) درجى : مطول القانون الدستورى ج ١ ، المرجع السابق ٢٤٣ ، وكذلك :

— د. السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٥

— د. عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، المرجع السابق ص ٢٩ .

— د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٧ .

— د. محمد كامل لينة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ١٨٧ .

(٢) د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٤٦ .

بقصد ترتيب حياته على أساس المنفعة بما يوفق بين مطالبه ومطالب غيره ،
وبين حقوقه وحقوقهم وواجباته وواجباتهم .

ثم انتقلت الفكرة من المدرسة الأبيقورية إلى بعض مفكرى الرومان في
أواخر العصر الإمبراطورى حيث توصلوا فى بحنهم عن السلطة العامة إلى
مقدمات فكر ديمقراطى ، فقد انتهوا إلى أن هذه السلطة وما تنطوى عليه
من حق الأمر والنهى هى ملك الشعب الرومانى ؛ ولكنه لا يمارسها بنفسه ؛
ولما يفوض فيها الحكم بموجب عقد سياسى Lex Regia تنتقل به السلطة
من الرعايا إلى الإمبراطور .

واستمرت الفكرة كذلك فى العصور الوسطى حيث فسر بعض المؤرخين
نظام الاقطاع على أساس نوع من التعاقد Concordia يتمثل فى عيى الولاء
والخضوع بين الأمير والتابعين له ؛ بما يولد رابطة شخصية تحمل الطرفين
بالتزامات متبادلة ؛ هى الخضوع من جانب الأفراد والالتزام بحمايتهم من
جانب الأمير^(١) .

كذلك فقد استعان بهذه الفكرة كل من الكاثوليك والبروتستانت لمحاربة
السلطان المطلق للملوك الذين ليسوا على دينهم ، وذلك فيما قرروه فى شأن
التفويض الإلهى . فقد ذهبوا إلى أن السلطة وإن كانت تأتى من الله إلى
الحكام إلا أنها تنتقل إليهم بواسطة الشعب عن طريق عقد يتبادل فيه كل
من الشعب والأمير الالتزامات^(٢) .

(١) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٤٧ .

(٢) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٧٧ وكذلك :

د . تروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٤ - ٥٥ .

واستعان بهذه النظرية أيضاً دعاء للبادئ الحرة منذ عصر النهضة، وأخفنت بها مدرسة القانون الطبيعي بزعامة جروتس وبقندروف .

وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وتمت تأثير الانتقادات التي وجهت لفكرة وجود قانون طبيعي مطلق لا يجري عليه التعديل والتبديل ، بدأ الفلاسفة ينظرون إلى العالم على أنه جهاز آلي من خلق إرادة الإنسان ، وليس كائناً عضواً طبيعياً كما ذهب إلى ذلك فلاسفة اليونان ، وأخذوا لذلك يتحسسون لفكرة المقد الاجتماعي ويستبدون إليها .

ومع ذلك فإن هناك خلاف جوهري يميز فلسفة المصور الوسطى في المقد الاجتماعي عن فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر . وخلاصة هذا الخلاف أن فقهاء المصور الوسطى ميزوا بوضوح بين المقد الاجتماعي الذي أنشأ به الأفراد الحياة الجماعية وانتقلوا بمقتضاه من حياة الفطرة البدائية إلى حياة المجتمع المنظم وبين عقد الحكومة الذي تأسست بمقتضاه السلطة في المجتمع ، أما فقهاء القرنين السابع عشر والثامن عشر فقد خلطوا المقيدين معاً وأصبح المقد الاجتماعي أساساً للنشأة المجتمع والسلطة^(١) .

والواقع أن أهم فلاسفة المقد الاجتماعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر هما هوبز وروسو اللذين سبق أن تعرضنا لفلسفة كل منهما في المقد

(١) ومع ذلك فقد تنبه روسو إلى وجود المقيدين وأشار إلى ذلك بقوله بحسن بنا قبل أن نبحث كيف اختار الشعب لنفسه ملكاً أن نعرف أولاً كيف صار الشعب شعباً . لأن هذا العمل الأخير السابق بطبيعته على الأول ، هو بحكم الضرورة الأساس الصحيح للجماعة . راجع ذلك في :

روسو . المقد الاجتماعي ، المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الفصل الخامس ص ٩٦ .

الاجتماعي ، الأمر الذي لا نرى معه ضرورة لإعادة الحديث عنها ونكتفي بالإحالة إلى ما ذكرناه سلفاً بشأنها^(١).

* * *

خلاصة الباب

عرضنا في هذا الباب نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربي ، وقد تم ذلك في فصول ثلاثة .

— تحدثنا في الأول منها عن نشأة نظرية السيادة ؛ فبينما أن هذه النظرية نشأت في فرنسا في القرن السادس عشر ، دفاعاً عن سلطة الملوك وتمييزاً لها عن السلطات الأخرى التي كانت تتنازعها وهي سلطة أمراء الإقطاع في الداخل وسلطة الإمبراطور والبابا في الخارج . وقد ركزنا بصفة خاصة على النزاع الذي ثار بين سلطة الملك وسلطة البابا نظراً للأهمية الخاصة لذلك النزاع ، إذ انبثق عنه بعض النظريات التي احتج بها كل من الأطراف للتنازعة والتي كان من أهمها نظرية *Plenitude Potestes* التي كان يدعيها البابا في علاقته داخل الكنيسة ومع الملوك . وكان على هؤلاء الملوك أن يلجأوا — في الدفاع عن أنفسهم — إلى ذات السلاح الذي استخدمته البابوية ، ولهذا السبب تم نقل النظرية المشار إليها من القانون الكنسي إلى النظرية الدستورية حيث صاغ منها فقهاء القانون الفرنسيون نظرية السيادة .

— وعالجنا في الفصل الثاني مضمون السيادة وبينما أنه يتلخص في أن السيادة سلطة عليا آمرة لا تقبل التصرف فيها أو التنازل عنها ، وأنها منفصلة

(١) راجع ما سبق ص ٦٠ — ٦٧

من الشعب وسامية عليه ، فهي ليست في قمة المجتمع ولكنها فوق . القمة أى فوق كل الشعب وتحكم من مكانها ذاك المجتمع السياسى كله ، هذه السلطة التى التى تتجلى بأظهر ما تتجلى فى فرعها التشريعى تتميز بقدرتها على وضع القوانين بفردتها وفرضها على الرعايا دون . واقعة منهم . وهى تتميز فضلا عن ذلك بخصوصية أخرى أساسية هى أنها سلطة . مطلقة غير محدودة لا ترد عليها أية قيود .

— وخصصنا الفصل الثالث لبيان أساس القيادة فذكرنا أن هذا الأساس يتنازعه نوعان من النظريات : النظريات اليتوقراطية والنظريات الديمقراطية . أما النظريات اليتوقراطية فهى التى ترجع مصدر السلطة إلى الله ، وقد ميزنا بين نوعين من هذه النظريات :

— نظرية الحق الإلهى المباشر التى تدعى أن الحاكم يستمد سلطته فى الحكم من الله مباشرة دون تدخل أية إرادة أخرى ومن ثم فهو يحكم بمقتضى الحق الإلهى المباشر .

— ونظرية الحق الإلهى غير المباشر تقوم على أن الله لا يتدخل بأرادته المباشرة فى تحديد شكل السلطة ولا فى طريقة ممارستها ، وأنه لذلك لا يختار الحاكم بنفسه ، وإنما يوجه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على اختيار الحاكم .

أما النظريات الديمقراطية فتقوم على أساس أن السلطة مصدرها الشعب ، وقد عرضنا لأهم النظريات الديمقراطية وهى نظرية العقد الاجتماعى التى تقول بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة وأن الانتقال من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى بين الأفراد بقصد إقامة السلطة الحاكمة .

والأستلة التي تطرح نفسها علينا بعد ذلك هي :

- هل لأسباب نشأة السيادة اعتبار ما في النظام الإسلامى ؟
- وهل مضمون نظرية السيادة وأساسها يتفقان مع ما تقدمه النظرية الإسلامية في سلطة الدولة من مضمون وما تستند عليه من أساس ؟
- ذلك كله ما سوف يكشف عنه الباب التالى الذى نخصصه لعرض النظرية الإسلامية في سلطة الدولة .

الباب الثاني

النظرية الإسلامية في سلطة الدولة

في دراستنا للظروف التي نشأت فيها نظرية السيادة تبين لنا أن هذه النظرية إنما نشأت في نهاية المصور الوسطى دفاعاً عن سلطة الملوك واستخلاصاً وتمييزاً لها عن نوعين هامين آخرين من السلطات كانا يتنازعانها وهما سلطة أمراء الاقطاع وسلطة رجال الكنيسة .

والسؤال الذي يطرح نفسه هو : هل الظروف التي نشأت فيها وبسببها نظرية السيادة مما يصلح لأن ينطبق في كل بيئة وفي كل عصر ؟ .

وبعبارة أخرى كيف نشأت السلطة العامة في النظام الإسلامي ؟

وهل مرت هذه السلطة بمثل الصراع الذي مرت به نظرية السيادة ؟ .

هذا ما يتولى الإجابة عنه الفصلان التاليان :

الأول : ونخصه لبحث ظروف نشأة السلطة العامة في النظام الإسلامي .

والثاني : نخصه لبحث نظرية السلطة العامة أو سلطة الدولة في الفقه

الإسلامي .

الفصل الأول

نشأة السلطة العامة في النظام الإسلامي

رأينا أن النزاع بين ملوك فرنسا من جانب وأمراء الاقطاع وآباء الكنيسة من جانب آخر كان العامل الحاسم في نشأة نظرية السيادة .

أما سلطة أمراء الاقطاع فقد كانت وليدة النظام الإقطاعي الذي ساد العصور الوسطى بعد سقوط الامبراطورية الرومانية .

وأما سلطة رجال الكنيسة فقد كانت ناشئة عن مفهوم الفكر السياسي المسيحي الذي يفصل تماماً بين الدين والدولة ، وما أدى إليه ذلك من نشأة فكرة ازدواج الولاء ونظرية السيفين أو السلطين .

على أن الطرف الآخر أكثر أهمية في هذين الطرفين كان ولا شك الصراع بين الملك والبابا أو بمعنى أعم بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية . وترجع أهمية هذا الصراع إلى أنه أدى إلى ظهور العديد من النظريات التي احتج بها كل من الأطراف المتنازعة والتي كان من أهمها نظرية *Plenitudo Potestas* التي لا تعدو الحقيقة إن قلنا أنها كانت بمثابة الأساس التاريخي لنظرية السيادة . وتقضيل ذلك أن نظرية السيفين أو السلطين التي تجعل لكل من السلطة الدينية والزمنية مجالاً مستقلاً لا تتعداه ، هي نظرية غامضة تؤدي بطبيعتها وكما أدت كثيراً إلى النزاع بين السلطين وذلك لصعوبة تحديد مجال مستقل لكل سلطة ، ولرغبة كل من السلطين في توسيع نفوذها على حساب السلطة الأخرى .

فن ناحية لم يقنع بعض البابوات بهذا الفصل بين السلطين ، وبتحديد مجال لكل من السلطة الدينية والزمنية ، بل سعوا لإخضاع السلطة الزمنية لسلطتهم ، واستندوا في سبيل تدعيم رغبتهم تلك إلى العديد من النظريات قدر لإحداها أن تلمب دوراً بارزاً في هذا السبيل إلا وهي نظرية *Plenitudo Potestas* التي يصعب في الواقع ترجيحها بغير كلمة « السيادة » والتي أدعاها بعض البابوات في صراعهم مع الملوك .

ومن ناحية أخرى فإن بعض الملوك الطامحين إلى السلطة رادوا الدافع عن أنفسهم ضد هذا الإدعاء البابوي ، وذهبوا في هذا الدافع إلى الحد الذي لم يقنعوا فيه بمجرد فصل السلطين ، وتحديد مجال مستقل لكل سلطة ، وإنما طالبوا بإخضاع الكنيسة نفسها لسلطتهم الزمنية . وكان عليهم لكي يخوضوا هذا الصراع أن يستعملوا ذات السلاح الذي استعمله البابوات ، وهو سلاح إبراز النظريات المدعمة لدعاويهم ومطالبهم ، لذلك فسرعان ما خرجت فكرة *Plenitudo Potestas* من سجن القانون الكنسي لتدخل إلى النظرية الدستورية حيث صاغ منها الفقهاء الفرنسيون نظرية السيادة دفاعاً عن سلطة الملك .

تلك هي الظروف التي مرت بها سلطة الدولة في الغرب والتي نشأت فيها وبسبها نظرية السيادة . فهل مرت سلطة الدولة في النظام الإسلامي — عند نشأتها — بمثل تلك الظروف .

لا شك أن الإجابة على ذلك بالنفي .

وهي إجابة يدل عليها بيان الظروف التي نشأت فيها سلطة الدولة في النظام الإسلامي ، ويدعمها بيان مفهوم الدين الإسلامي ، بالنسبة لفكرة

السلطة ، وما إذا كان يعترف بفكرة إزدواج الولاء أو الانفصال بين السلطتين الدينية والزمنية .

وهذا البيان نسوقه في مبحثين :

الأول : ونبين فيه كيف نشأت سلطة الدولة في النظام الإسلامي .

الثاني : ونعرض فيه لمفهوم الدين الإسلامي وأثره بالنسبة لفكره السلطة .

المبحث الأول

كيف نشأت سلطة الدولة في النظام الإسلامي

تخطيط الرسول لإقامة الدولة وهو في مكة

جاء محمد صلوات الله وسلامه عليه بدين جديد يخالف ما كان عليه العالم في ذلك الوقت سواء في العقيدة أو في الشريعة . وقد بدأ عليه الصلاة والسلام دعوته في مكة وتحمل في سبيل ذلك الكثير من الأذى، ولم يستجب له في بداية دعوته إلا نفر القليل .

ومن المنطقي أن يكون الذين دخلوا في هذه الدعوة الجديدة جماعة واحدة متحدة ، وأن يعملوا ما يستطيعون ليتمنى لهم القيام بشعائر دينهم في حرية وأمن ثم لينمكونوا من نشر هذا الدين ودعوة الناس كافة للدخول فيه ، ولن يتأتى لهم ذلك إلا إذا كانت لهم دولة حرة مستقلة تدبر أمورهم الدينية والدنيوية وتكفل لهم القوة والمنعة .

كل هذه الأسباب تدعونا إلى القول بأن الرسول صلوات الله وسلامه عليه قد فكر وخطط لإقامة هذه الدولة أثناء وجوده في مكة وقبل هجرته إلى المدينة^(١) . وهذا الذي نقوله يؤيده ما كان من بيعة العقبة الثانية والرسول عليه الصلاة

(١) يمارض في ذلك البعض — ومنهم مستشرقون — فيدعون أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه لم يفكر في إقامة الدولة إلا بعد الهجرة إلى المدينة حين رأى أنه صار وأصحابه في منعة وقوة تمكنهم من الوقوف أمام المشركين . قل ذلك أستاذنا المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه نظام الحكم في الإسلام ط ٢ سنة ١٩٦٤ دار المعرفة ص ١٢

والسلام بمكة . فقد جاء في شروط هذه البيعة التي تمت بين الرسول والأنصار من الأوس والخزرج ، ذكر الحرب ونصرتهم الرسول على أعدائه مهما يكن من الأمر . وهذا معناه أن الله سبحانه وتعالى تأذن بأن يكون للمسلمين دولة .

وفي هذا ينقل ابن اسحاق عن عبادة بن الصامت أحد ثقباء الأنصار قوله « ياينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بيعة الحرب على السمع والطاعة في حسرتنا وبسرنا ومنشطنا ومكرهنا وأثره علينا ، والانتازع الأمر أهله ، وأن نقول بالحق أينما كنا ، لا نخاف في الله لومة لائم » (١) .

ويقول ابن اسحاق في موضع آخر « وكان رسول الله ﷺ قبل بيعة العقبة لم يؤذن له في الحرب ولم تحلل له الدماء ، إنما يؤمر بالسواء إلى الله والصبر على الأذى .. وكانت قريش قد اضطهدت من اتبعه من المهاجرين حتى فتنوم عن دينهم ونفوم من بلادهم .. فلما عنت قريش على الله عز وجل ، وردوا عليه ما أرادهم به من الكرامة . وكذبوا نبيه ﷺ ، وعذبوا ونفوا من عبده ووحده وصدق نبيه ، واعتصم بدينه ، أذن الله عز وجل لرسوله ﷺ في القتال والانتصار ممن ظلمهم وبني هليهم ، فكانت أول آية أنزلت في إذنه له في الحرب وإحلاله له الدماء والقتال ، لمن بني هليهم ، فيما بلغني عن عروة بن الزبير وغيره من العلماء ، قول الله تبارك وتعالى : « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقوى عزيز .

(١) سيرة ابن هشام ط ٧ سنة ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥ م ، مكتبة ومطبعة مصطفى

الذين إن مكنهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور» (١).

والتمكن في الأرض الذي يتيح للمسلمين إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتأتى إلا بإقامة الدولة الإسلامية التي تحقق لهم العزة والمنعة وتمكنهم من إقامة الإسلام عقيدة وشريعة.

ويضيف ابن اسحاق « فلما أذن الله تعالى له صلى الله عليه وسلم في الحرب وبأيمه هذا الحى من الأنصار على الإسلام والنصرة له ولمن اتبعه ، وأوى إليهم من المسلمين ، أمر رسول الله ﷺ أصحابه من المهاجرين من قومه ، ومن معه بمكة من المسلمين ، بالخروج إلى المدينة والهجرة إليها ، والحقوق بإخوانهم من الأنصار . وقال : أن الله عز وجل قد جعل لكم إخوانا ودارا يأمنون بها ، فخرجوا أرسالا ، وأقام رسول الله ﷺ بمكة ينتظر أن يأذن له ربه في الخروج من مكة والهجرة إلى المدينة » (٢).

وهذا يعني أن دولة المدينة كانت على وشك القيام .

وقولنا أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد فكر وخطط لإقامة الدولة وهو في مكة يؤيده - فضلا عما تقدم - ما جاء على لسان المستشرق الانجليزى جب إذ يقول « ينظر إلى الهجرة غالبا على أنها نقطة تحول آذنت ببدء عهد جديد في حياة «محمد» وأخلاقه، ولكن المقابلة المطلقة التي يعرضونها عادة بين شخصية الرسول غير المشهور المضطهد في مكة وبين شخصية - المجاهد في سبيل العقيدة في المدينة - ليس لها ما يبررها من التاريخ لم يحدث هناك انقلاب في تصور محمد لمهنته ، أو شعوره بها : من الوجهة الشكلية ظهرت الحركة الإسلامية بصورة جديدة ، وأدت إلى إيجاد مجتمع قائم بذاته منظم على

(١) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق القسم الأول ص ٤٦٧-٤٦٨

(٢) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ، القسم الأول ص ٤٦٨

قواعد سياسية ، تحت قيادة رئيس واحد ولكن هذا لم يكن إلا مجرد إظهار ما كان مضمرًا ، وإعلان ما كان مستترا فقد كانت فكرة الرسول الثابتة - وكانت هي أيضا ما يتصوره خصومه عن هذا المجتمع الجديد الذي أقامه - أنه سينظم تنظيمًا سياسيًا ولن يكون هيئة دينية منفصلة مندرجة تحت حكومة زمنية . وكان يبين دائمًا ، في عرضه لتاريخ الرسائل السابقة أن هذه هي إحدى الغايات الأساسية التي تتألف منها الحكمة الإلهية في إرسال الرسل . فالشيء الجديد الذي حدث بالمدينة هو أذن - فقط - : « أن الجماعة الإسلامية قد انتقلت من المرحلة النظرية إلى المرحلة العملية »^(١).

دولة المدينة ونشأة سلطة الدولة الإسلامية :

بانتقال الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة واستقراره وأصحابه فيها واتخاذها مقاما دائمًا لم تم للمسلمين إقامة أول دولة لهم .

وهي دولة ينطبق عليها التعريف القانوني الحديث للدولة وتتوافر لها كل الأركان التي يجمع عليها رجال القانون في الوقت الحاضر .

فالدولة في تعريف فقهاء القانون الدولي والدستوري هي جماعة من الناس تقيم بصورة دائمة على إقليم معين وتخضع لسلطة حاكمة وفق تنظيم سياسي معين .

ويظهر من هذا التعريف أنه لكي توجد الدولة يتعين أن تتوافر لها أركان ثلاثة : — شعب — وإقليم — وسلطة سياسية حاكمة

(١) H. A. R. Gibb : Mohammedanism, Series (H. U. L.) 1949, p. 27.

— وكذلك د محمد ضياء الدين الرئيس . النظريات السياسية الإسلامية ط ٤ سنة ١٩٦٦ — ١٩٦٧ ، دار المعارف ص ١٣ هامش (١)

وقد تحققت هذه الأركان كلها في دولة الرسول الأولى في المدينة . فقد كان هناك شعب يقيم دائماً في المدينة وماحولها ، وكان هناك الإقليم وهو المدينة ، وكانت هناك السلطة الحاكمة — سلطة الدولة — التي يتولاها الرسول صلوات الله وسلامه عليه .

دستور دولة المدينة :

لقد أعلن الرسول صلوات الله وسلامه عليه قيام هذه الدولة في كتاب كتبه بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهود وطاهدم وأقرم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم . ونص الكتاب هو^(١) :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ ، بين للمؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم ، فلحق بهم ، وجاهد معهم ، إنهم أمة واحدة من دون الناس .

• « للمهاجرون من قريش على ربتهم يتعاقبون بينهم ، وهم يقدون عافيتهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

• « وبنو هوف على ربتهم يتعاقبون معاقلم الأولى ، كل طائفة تفدى عافيتها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

• « وبنو مساعدة على ربتهم يتعاقبون معاقلم الأولى ، وكل طائفة منهم تفدى عافيتها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

(١) راجع نص هذا الكتاب في السيرة النبوية لابن هشام المرجع السابق القسم الأول ص ٥٠١ وكذلك في البداية والنهاية لابن كثير ج ٣ ص ٢٢٤-٢٢٦ كما أورد نص الكتاب الدكتور محمد حميد الله في كتابه مجموعة الوثائق السياسية لاسم النبوي والخلافة الراشدة ط ٢ سنة ١٣٢٦هـ - ١٩٥٦م القاهرة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ص ١٥ - ٢١ .

- ﴿ وَبَنُو الْحَارِثِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاوَنُونَ مَعَاqَلَهُمِ الْأَوَّلَى ، وَكُل طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ تَفْدى عَاقِبَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ .
- ﴿ وَبَنُو جُشَمَ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاوَنُونَ مَعَاqَلَهُمِ الْأَوَّلَى ، وَكُل طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ تَفْدى عَاقِبَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ .
- ﴿ وَبَنُو النَّجَّارِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاوَنُونَ مَعَاqَلَهُمِ الْأَوَّلَى ، وَكُل طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ تَفْدى عَاقِبَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ .
- ﴿ وَبَنُو عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاوَنُونَ مَعَاqَلَهُمِ الْأَوَّلَى ، وَكُل طَائِفَةٌ تَفْدى عَاقِبَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ
- ﴿ وَبَنُو النَّبِيَّتِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاوَنُونَ مَعَاqَلَهُمِ الْأَوَّلَى ، وَكُل طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ تَفْدى عَاقِبَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ .
- ﴿ وَبَنُو الْأَوْسِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاوَنُونَ مَعَاqَلَهُمِ الْأَوَّلَى ، وَكُل طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ تَفْدى عَاقِبَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ .
- ﴿ وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَتْرَكُونَ مَفْرَحًا بَيْنَهُمْ أَنْ يَعْطَوْهُ بِالْمَعْرُوفِ فِي فِدَاءٍ أَوْ عَقْلٍ .
- ﴿ وَأَنَّ لَا يَخَافُ مُؤْمِنٌ مَوْلَى مُؤْمِنٍ دُونَهُ .
- ﴿ وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى مَنْ بَنَى مِنْهُمْ أَوْ ابْتَنَى دَسِيسَةً ظَلَمَ أَوْ أَثِمَ أَوْ عَدَّوَانٌ أَوْ فُسَادٌ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ ، وَأَنَّ أَيْدِيَهُمْ عَلَيْهِ جَمِيعًا وَلَوْ كَانَ وَلَدٌ أَحَدُهُمْ .
- ﴿ وَلَا يَقْتُلُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنًا فِي كَافَرٍ ، وَلَا يَنْصُرُ كَافِرًا عَلَى مُؤْمِنٍ .
- ﴿ وَأَنَّ ذِمَّةَ اللَّهِ وَاحِدَةٌ ، يَجِيرُ عَلَيْهِمْ أَذْنَانُ ، وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ مَوَالِي بَعْضٍ دُونَ النَّاسِ .
- ﴿ وَأَنَّهُ مِنْ تَبَعِنَا مِنْ يَهُودٍ فَإِنَّ لَهُ النَّصْرَ وَالْإِسْوَةَ ، غَيْرَ مَظْلُومِينَ وَلَا مُتَنَاصِرِينَ عَلَيْهِمْ .

- « وإن سلم المؤمنين واحدة ، لا يسلم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم
- « وأن كل غزاة غزت معنا يعقب بعضها بعضا .
- « وأن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله .
- « وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقوا .
- « وأنة لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ، ولا يحول دونه على مؤمن
- « وأنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول ، وأن المؤمنين عليه كافة ، ولا يحل لهم إلا قيام عليه
- « وأنة لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه ، وأنه من نصره أو آواه ، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل
- « وأنكم ، هما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد صلى الله عليه وسلم
- « وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين مادا وراحارين
- « وأن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، مواليهم وأنفسهم ، إلا من ظلم وانم ، فإنه لا يوقع إلا نفسه وأهل بيته
- « وأن لليهود بنى النجار مثل ماليهود بنى عوف
- « وأن لليهود بنى الحارث مثل ماليهود بنى عوف
- « وأن لليهود بنى مساعدة مثل ماليهود بنى عوف
- « وأن لليهود بنى جشم مثل ماليهود بنى عوف
- « وأن لليهود بنى الاوس مثل ماليهود بنى عوف

- د وأن ليهود بنى ثعلبة مثل ماليهود بنى عوف
- د إلا من ظلم واثم فإنه لا يوقع إلا نفسه وأهل بيته
- د وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم
- د وأن لبني الشطيبة مثل ماليهود بنى عوف
- د وأن البر دون الإثم
- د وأن موالى ثعلبة كأنفسهم
- د وإن بطانة يهود كأنفسهم
- د وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم
- د وأنه لا ينحجز على نار جرح
- د وأنه من فتنك فبنفسه فتنك ، وأهل بيته ، إلا من ظلم ، وإن الله على أبر هذا
- د وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم
- د وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وإن بينهم النصح والنصيحة ، والبر دون الإثم
- د وأنه لم يأتهم أمرؤ بحليفه
- د وإن النصر للمظلوم
- د وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين
- د وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة
- د وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم
- د وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها
- د وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فإن مودة إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم

- « وإن الله على ما أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره .
 - « انه لا تجار قريش ولا من نصرها .
 - « وان بينهم النصر على من دهم يثرب .
 - « وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه ويلبسونه ، فإنهم يصلحونه ويلبسونه .
 - « وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين ، إلا من حارب في الدين ، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم .
 - « وإن يهود الأوس ، ومواليهم وأنفسهم ، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة .
 - « وأن البر دون الإثم ، لا يكسب كاسب إلا على نفسه .
 - « وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره .
 - « وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم .
 - « وأنه من خرج آمن ، ومن قعد آمن بالمدينة ، إلا من ظلم أو اثم .
 - « وأن الله جار لمن بر واتقى ، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم » .
- هذا الكتاب الذي كتب في السنة الأولى للهجرة يعتبر حسب علمنا أول دستور مكتوب عرفه العالم .
- لقد دون هذا الكتاب بعد هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام مباشرة إلى المدينة . ولم تكن أسست في المدينة — قبل عصر الرسالة — أية دولة ، بل كانت مقاطعة يسكنها قبائل مختلفة ليس بينها تعاون أو ترابط ، ولا تخضع لسلطة واحدة .
- وقد اقترح الرسول عليه الصلاة والسلام على أهل المدينة أن يؤسسوا مجتمعا واحدا يخضع لسلطة سياسية واحدة هي سلطته عليه الصلاة والسلام .

وكما يقص علينا البخاري في صحيحه فقد عقد الاجتماع في بيت أنس بن مالك ودون على أثره هذا الكتاب الذي يعد دستوراً بمعنى الكلمة ، فلقد حدد هذا الكتاب بكل دقة حقوق الحاكم وواجباته ، كما حدد حقوق الرعية وواجباتها .

والذي يعيننا الإشارة إليه هنا — بصفة خاصة — بعض نصوص قليلة من هذه الوثيقة النائية .

وأول هذه النصوص هو قول الوثيقة في افتتاحيتها :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم .. »

هذا النص يقوله « .. ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم .. » يفتح باب الانضمام إلى هذه الوثيقة وبالتالي إلى الدولة الناشئة لبائل أخرى غير القبائل المؤسسة التي أبرمت هذه الوثيقة . وهذا ما يكشف عن أمرين جوهريين :

أولهما : عنصر الاستمرار والدوام في الدولة الناشئة .

وثانيهما : إن الالتقاء إلى هذا المجتمع الجديد أو الدولة الجديدة ، لم يعد قائماً على أمور لا دخل لارادة الانسان فيها كالولاءة على إقليم معين أو في قبيلة معينة ، وإنما أصبح هذا الالتقاء قائماً على العقيدة وحدها أي على الاختبار الحر لدين الاسلام .

والنص الثاني : هو قول الوثيقة « إنهم أمة واحدة من دون الناس » وقد جاء ذلك في سياق قولها « هذا كتاب من النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم إنهم أمة واحدة من دون الناس » .

فوصف النص للمؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم بأنهم أمة واحدة ، ومع أن مؤمنى ومسلمى قريش كانوا من قبائل مختلفة ، وكذلك كان مؤمنو ومسلمو يثرب .

وهذا يعنى أن هذه القبائل المختلفة قد ذابت فيما بينها وأصبحت تشكّل مجتمعاً واحداً .. أمة واحدة .

وهذا فى حد ذاته يعتبر تحولا هاما وخطيرا إذا نظر إليه بين ذلك العصر القبلى القائم على الاعتداد بالقبيلة والاعتزاز بالانتماء إليها .

والنص الثالث : ما جاء فى الوثيقة :

« لليهود دينهم وللمسلمين دينهم »

هذا النص يضع مبدأ حرية العقيدة — أحد المبادئ التى يقال أنها ظهرت فى العصر الحديث — موضع التنفيذ . وهذا المبدأ قرره — بالإضافة إلى هذه الوثيقة — القرآن الكريم فى قوله تعالى :

« لا إكراه فى الدين »

أما النص الرابع فهو قول الوثيقة :

« وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة .. »

هذا النص يقرر بدوره مبدأ الحرية الشخصية ويضع موضع التنفيذ قبل أن يظهر هذا المبدأ على الساحة فلاسفة العقد الاجتماعى بعشرة قرون على الأقل فليست الحرية الشخصية فى جوهرها إلى حق فى الأمن .. حق الفرد فى أن يكون آمنا من الاعتداء عليه فى نفس أو عرض أو مال أو مأوى .. له الحرية فى أن يروح ويفدو .

تلك كانت الظروف التي نشأت فيها الدولة الإسلامية وسلطتها . وهي ظروف تختلف كلية عن الظروف التي نشأت فيها فكرة السيادة .

ويكفي أن نذكر أن البيئة التي نشأ فيها الإسلام قد تميزت أساساً بمخلوها من نظام إقطاعي شبيه بالنظام الأوربي ، وبمخلوها — بالتالي — من تعدد السلطات وتدرجها داخل المجتمع الواحد ، وهو الوضع الذي سعى ملوك أوروبا حينئذٍ للقضاء عليه بغية توحيد السلطة وتركيزها في أيديهم مستعنيين في ذلك بفكرة السيادة .

لقد خلت الجزيرة العربية — قبل الإسلام من أي نظام يحقق تدرجاً في السلطة على النحو الذي ساد أوروبا في العصور الوسطى في ظل الإقطاع . حقيقة كانت هناك قبائل ، ولكنها قبائل مستقلة بعضها عن البعض . وعندما وجد محمد عليه الصلاة والسلام هذه القبائل في دولة واحدة ، فلقد كانت وسيلة إلى ذلك الإسلام ذاته وليس أي نظرية أخرى من صنع البشر ، فلم يكن بحاجة إلى مثل هذه النظرية بل لم يكن لينجح إن لجأ إليها ، ومبجحان القائل « وألف بين قلوبهم ، لو أفتت مافي الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم » .

لم تنطلق الدولة الإسلامية الأولى إذن من صراع طبقي أو من قول نظري بل قامت بالإسلام وبجهاد الرسول صلوات الله وسلامه عليه وجهاد أصحابه رضوان الله عليهم . وبالهجرة أصبحت المدينة دار الانطلاق لدعوة الإسلام وفيها أسس الرسول عليه الصلاة والسلام دولة الأولى بعد أن دعاة إليها نفر من أبنائها المؤمنين ، طاهدوه وبايعوه بيعة العقبة الأولى والثانية .

تلك كانت دولة الإسلام الأولى التي لم تكن تتجاوز في عصورها الأولى المدينة وضواحيها والتي أخذت تكبر وتنمو في كل اتجاه حتى شملت كل

جزيرة العرب ثم ابتلعت بعد ذلك دولة فارس واقتطعت من دولة الرومان معظم ما تملكه وحبستها في أوربا .

فإذا كان الاسلام وحده هو الذى وحد السلطة السياسية في الجزيرة العربية فإنه يكون ضرورياً أن نتعرف على مفهوم هذا الدين بالنسبة لفكرة السلطة وما إذا كان يقر بالنسبة لها إزدواجاً شبيهاً بما عليه الحال في الدين المسيحى ، وذلك ما سوف نعرضه في المبحث التالى .

المبحث الثاني

مفهوم الدين الإسلامى وأثره بالنسبة لفكرة السلطة

الرسالة الإسلامية إذا أقامت الارتباط الوثيق بين العقيدة الدينية والعقيدة السياسية فقد لعبت الدور الأول فى بناء الفكر الإسلامى .

لقد تميزت هذه الرسالة بأنها رسالة شاملة ، نظمت العلاقة بين الخالق والمخلوق وكذلك نظمت حياة الإنسان فى دنياه وآخرته وربطت بين الحياة الدنيا والآخرة بجسر طويل هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فلقد نظمت هذه الرسالة الحياة الدنيا تنظيماً شمل جميع جوانب الحياة ، وذلك إذ جاءت جاءت بخطة سياسية واقتصادية واجتماعية شاملة . هذا الشدول الذى نحن بصدده جمل العقيدة السياسية جزء من العقيدة العامة وبذلك اختلف مفهوم هذا الدين اختلافاً جوهرياً عن مفهوم الدين المسيحى .

إن تحديد مفهوم الدين المسيحى إنما يستنبطه الغربيون المسيحيون أنفسهم من حقيقة ذلك الدين نفسه ومن واقعه ، وحقيقة ذلك الدين وواقعه أنه لم يأت بتنظيم آخر سوى علاقة الإنسان بخالقه ولم يتمد هذه الحدود إلى تنظيم شئون الإنسان الدنيوية . والغربيون يستنبطون مفهوم ذلك الدين أيضاً من واقع العلاقة بين المسيحية والحكومة تلك العلاقة التى تأثرت بعوامل مختلفة، وتبلورت أخيراً فيما يسمى الآن « بالكنيسة » « والدولة » .

وفكرة السيادة — وكما أسلفنا البيان — منزعجة من الصراع بين الكنيسة كسلطة إلهية حكمت ونحكم باسم الله وبين الجهة الأخرى المعادية لسلطان رجال

الدين في مجالات الحياة المختلفة والتي حرمت على أن تشق عصا الطاعة لهم ،
وهي جهة الملوك والأمراء ومؤيديهم من الفلاسفة والفقهاء . فالصراع كان بين
طبقة وطبقة وسلطة وسلطة .

وعلى أساس من الفصل بين السلطة الدينية (الكنيسة) والسلطة الزمنية
(الحكومة) حدد الغربيون معنى الدين ، فأرادوا به التوجيه الروحي للأفراد ،
كما حددوا معنى الحكومة فتصدوا بها تنظيم العلاقات بين الأفراد ، واستعانوا
في هذا التحديد بموقف المسيح في قومه وبطابع رسالته إلى شعب إسرائيل
وهي رسالة (المحبة بين ذوى القربى) وقد كانت هذه الرسالة تحمل الدعوة
إلى إعادة الصفاء بين النفوس التي فرقت روح الحق والملاحة بينهما .

وبهذا كان الدين في تصور الغربيين مشتقاً من طابع الرسالة التي جاء بها عيسى
وكذلك من الحال التي اقترى إليها النزاع بين الكنيسة والسلطة الزمنية ،
وأصبحت الروحية أو الدعوة إلى صفاء النفوس التي كدرتها شرور المباداة
والتزاحم في الحياة الدينية مجال اختصاص الدين . وما خرج عن نطاق هذه
الدعوة فليس من شئون الدين ، ويرجع فيه إلى المصلحة العامة التي تقدرها
السلطة الزمنية^(١) .

لقد خرجت السلطة الزمنية من هذا الصراع بانتصار حاسم على السلطة
الدينية ممثلة في الكنيسة ، وانصرف الانسان في الغرب عن الله لأنه لم يستطع
أن يؤيد الطغيان في الحكم باسم الله ولا أن يسير في اتجاه الحرمان من حق
الحياة طواعية لما يسمى تعاليم الله . إن تاريخ الفكر الأوربي مشحون بالمصادمات
وبمظاهر الطغيان التي تكررت في قتل الرجال والنساء وتشويه الأطفال وإحراق

(١) د. محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي -

الجلث البشرية والمسدن ونخريلها وإباحة النهب والسلب والاعتداء على الحريات فى المال والنفس ، وكل ذلك باسم الله وعلى يد رجال الدين وأمر البابا .

كان الدين أو « النص » سائداً طوال القرون الوسطى فى توجيه الإنسان وكان يقصد بالدين « المسيحية » وكان يراد من المسيحية (الكاثلكة) وكانت الكاثلكة تعبر عن البابوية . والبابوية نظام كنسى ركز للسلطة العليا باسم الله فى يد البابا ، وقصر حق تفسير الكتاب للقدس عليه وعلى أعضاء مجلسه من الطبقة الروحية الكبرى ، وسوى فى الاعتبار بين نص الكتاب للقدس وتفسير الكنيسة الكاثوليكى له ، وجعل عقيدة التثليث عقيدة أصيلة فى المسيحية ، كما جعل الاعتراف بالخطأ وصكوك الغفران من رسوم العبادة . حتى كان القرن ١٥ ، وحتى بدأت الحروب الصليبية شمر نمرتها الإيجابية فى العقلية الأوروبية تحت تأثير الاحتكاك بالفكر الإسلامى . فقام مارتى لوتر وكافح « تعاليم الشيطان » كما سماها وهى تعاليم البابوية والكنيسة الكاثوليكى ،

(٢) يقول الفيلسوف برتراند راسل فى كتاب له « لماذا لم أكن مسيحياً » تحت عنوان « المسيحية عدو أصيل للتقدم الحلقى » فى عصر ما يسمى عصر الإيمان وفى الوقت الذى كان يؤمن الناس فيه بإيماناً حقيقياً بالدين المسيحى فى جميع تعاليمه وطقوسه انشده « ديوان التنقيش بتعديياته » فاحترقت جثث ملايين من النساء والنساء كاشفة للبيان ، واستخدم باسم الدين كل أنواع القسوة ضد جميع صنوف الناس . « وأنت نجد عندما تنظر فى العالم أن كل إمارة صغيرة تهل على التقدم فى الشهور الإنسانى ، وكل تحسن فى قانون العقوبات ، وكل خطوة نحو معالجة أفضل للعناصر الملونة أو كل تلطيف للرق .. كل تقدم حقيقى وقع فى العالم عورض بإجماع الكنائس المنظمة فى العالم » .

— د . محمد البهى : الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ،

المرجع السابق ص ١١٩ .

فحارب مكوك النفيران وعقيدة التثليث ، كما حارب سلطة البابا ، وجعل السلطة الوحيدة في المسيحية هي الكتاب المقدس وكلمة الله (النص)^(١) .

وجاء بهد لوثر كالفن Calvin وأقر لوثر على أن « الانجيل » وحده هو المصدر « الحقيقة للمسيحية » دون تفسيراته وشروحه وأن عقيدة التثليث لا تقبلها للمسيحية الصحيحة .

وفي القرنين ١٧ ، ١٨ قام كثير من الفلاسفة بمحاولة علمية للاحتفاظ بقدسية الدين وكان السبب في ذلك هو الرغبة في مقاومة نفوذ الكنيسة وليس في مقاومة الايمان ذاته . ففي القرن ١٧ كان هناك سبينوزا Spinoza ولوك Locke وفي القرن ١٩ هيجل وشلنج Schelling ولقد استهدف هؤلاء الفلاسفة إصلاح الدين بقصد تصفيته من المقائد غير المقبولة فحاربوا التثليث ، وعقيدة الوهية هيسي ، والاعتقاد بعصمة البابا ، وبسلطانه الزمني .

لكن لم ينجح الإصلاح الديني الذي قام به لوثر في القرن ١٦ ولا فلسفة هؤلاء الفلاسفة التي انجهدت إلى الدفاع عن المسيحية ومحاولة إعادة الثقة فيها في القرنين ١٧ ، ١٨ ذلك لأن طابع القرون الوسطى ، وهو طابع الساطة الدينية لم يزل شعباً رهيباً يحول دون إعادة التجربة مرة أخرى .

وبناء على ذلك فقد قامت النهضة الأوروبية وهي في الواقع ثورة على الكنيسة ومن أجل حق الانسان في التفكير والحياة وحرية الرأي . وبيّعت من النهضة الأوروبية ، وبعد حركة الإصلاح الديني قامت الثورة الفرنسية وهي متأثرة بروح هذه النهضة وبأهداف حركة الإصلاح الديني وترعى إلى استخلاص حقوق

(١) د . محمد البهي : الفسكو الإسلامي الحديث وصلاته بالاستنصار الغربي ، للرجع السابق ص ٢٩٣ وما بعدها .

الإنسان وحمايتها ضد سلطة الكنيسة وضد طغيان الوضع السياسى للمجتمع الذى تناصره الكنيسة . ولم تكن روح النهضة الأوربية تستهدف إلا رفع الوصاية عن الانسان ومنحه الاستقلال فى الوجود . لذلك كله فإن قضية الفصل بين الدين والدولة هى قضية الفصل بين سلطان الكنيسة كحكومة تباشر الحكم باسم الله وسلطان الملوك والأمراء ثم سلطان الأمة فى مباشرة الحكم باسم الانسان وباسم المجتمع . وهنا برزت فكرة السيادة كأساس قانونى وفلسفى لهذا كله .

ويمحق لنا الآن أن نتساءل . هل لهذا الجدل الفكرى فى الغرب وما نشأ عنه من مذاهب ونظريات اعتبار عام فى كل المجتمعات الانسانية الأخرى ، بحيث تصلح مذاهب ، أو يصلح بعض منها لأن يردد فى بيئة أخرى وفى جماعة أخرى تختلف كثيراً عن البيئة والجماعة التى ولد ونما فيها ؟

لئن فصلت المسيحية بين الدين والدولة حتى تميزت البلاد المسيحية بوجود سلطتين منفصلتين هما سلطة الكنيسة والسلطة الزمنية الأمر الذى أدى إلى نشأة نظرية السيفين أو السلطتين ، ولئن أدى ذلك الفصل مع أسباب أخرى أشرفنا إليها إلى الصراع المرير الذى استمر طيلة القرون الوسطى وحتى القرن ١٨ بين السلطتين والذى حسم فى نهاية الأمر لصالح السلطة الزمنية ، وكان من بين الأدوات التى استخدمت فى الصراع نظرية السيادة التى استخلصت للدفاع عن سلطة الملوك فى مواجهة السلطات الأخرى ومن أهمها سلطة البابا .

لئن حدث ذلك كله فى الغرب المسيحى وفى ظل المسيحية ، فإن الإسلام لم يعرفه بل هو بطبيعته لا يمكن أن يعرفه ، والإسلام لا يقر وجود سلطتين منفصلتين ، أحدهما للأمور الدينية والأخرى للأمور الدنيوية ، وإنما الإسلام نظام شامل للحياة كلها لم يكتف بتنظيم العلاقة بين الخالق والمخلوق ولكنه تجاوز ذلك

إلى تنظيم حياة الإنسان في دنياه وفي علاقاته مع غيره من الأفراد تنظيماً شاملاً لجميع جوانب الحياة .

الإسلام دين ودولة :

أن الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة هو أصل من أصول الإسلام إذ لا عزله فيه بين الدين والدنيا .

وإذا كان الإسلام لا يعنى بشئون الآخرة فحسب، وإنما يعنى كذلك بشئون الدنيا لذلك فقد كان طبيعياً أن يعنى بشئون الدولة إلى جانب عنايته بشئون الدين . لقد جاء الإسلام بشريعة تنظم حياة البشر (من أحكام مدنية وجنائية وأحوال شخصية .. الخ) لذلك كان طبيعياً أن يعنى بإقامة دولة وحكومة تقوم بتنفيذ تلك الأحكام . وليس منطقياً أن يكون الإسلام شريعة ثم لا تكون له حكومة تنفذ تلك الشريعة وتحمل الراعى والرعية على العمل بها .

وإذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا خير شاهد على ما نقول .

فالرسول عليه الصلاة والسلام بعد أن هاجر إلى المدينة قام فعلاً بتأسيس دولة وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى ، لم يتردد المسلمون في إقامة خليفة عنه لكي يدير شئون الدولة .

والقول بأن الإسلام دين ودولة وأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان حاكماً للدولة ليس فقط قول المسلمين وإنما أيده أيضاً الكثير من المستشرقين^(١) .

(١) T. Arnold : The Caliphate, London, p. 30 1924.

حيث يقرر أن الرسول كان رئيساً للدولة ورئيساً دينياً فلا كان هو الذي يهيمن على السياسة وكان يقوم بعمدة السلطة التشريعية وعمدة القضاء والقول

كذلك فإنه لا يوجد في الاسلام ما يماثل سلطان الكنيسة والبابوية في المسيحية ، فالاسلام لا كهانة فيه ، ولا وساطة بين الخالق والمخلوق ، فلكل مسلم أن يفهم عن الله من كتابه وعن رسوله من حديثه بلا وساطة أحد من سلف أو خلف ، وكل ما يجب عليه في هذا السبيل هو أن يكون لديه من الوسائل ما يوصله للفهم .

وخلاصة القول أن الاسلام لم يعرف الفصل بين السلطين الدينية والدنيوية ، ولذلك كان منطقياً ألا يعرف ذلك الصراع المرير الذي قام بين السلطين ، ومن ثم فلم يكن بحاجة لأن يفرخ نظرية مماثلة في السيادة .

خلاصة الفصل

من هذا العرض الذي قدمناه — في المبحث الأول — للظروف التي نشأت فيها الدولة وسلطتها في النظام الاسلامي ، يتبين أن هذه السلطة لم تمر في نشأتها بمثل الظروف التي مرت بها سلطة الدولة في أوروبا المصور الوسطى ، وهي الظروف التي انبثقت فيها وبسببها نظرية السيادة .

بأن الإسلام دين ودعوة هو رأي الغالبية مسلمين ومشتشرقين ومع ذلك فقد ذهب أحد الكتاب وهو الشيخ علي عبد الرازق إلى القول بأن الإسلام دين فقط وأن محمداً صلى الله عليه وسلم « ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خاصة للدين لا تشويها نزعة ملك ولا دعوة لدعوة » وتبنى في كتابه « الإسلام وأصول الحكم » الرأي القائل بأن الإسلام مجرد دعوة دينية ولا ينظم أمور الحكم في الدعوة . وهذا رأي مرجوع ولا يستحق عناء المناقشة بعد أن أصدر الرد عليه الكثير من علماء المسلمين وفقهائهم وأوسعوا الموضوع بحثاً إلى ثبتوا أن الإسلام ليس ديناً فقط وإنما هو دين ودعوة . ولعل من أبرز ما ألف رداعلى هذا الكتاب هو مؤلف « نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم » لفضيلة الشيخ الحضر حسين شيخ الجامع الأزهر الأسبق .

ويتبين كذلك من المبحث الثانى أن الدين الاسلامى لا يعرف فكرة الازدواج فى السلطة . فهو لا يقر وجود سلطتين منفصلتين أحدهما للأمر الدينية والأخرى للأمور الدنيوية ، وإنما هو نظام شامل للحياة كلها . وذلك كله بعكس ما عرفته أوروبا نتيجة لمفهوم الدين المسيحى ذاته الذى يفصل بين الأمور الدينية والأ.ورالدنيوية بحكم أنه جاء بتقيدة خالصة ولم يأت بشريعة . لقد أدى ذلك الفصل كما رأينا إلى وجود سلطتين متقابلين تتنازهان الأمر وهما السلطة الدنيوية ممثلة فى الملوك والسلطة الدينية ممثلة فى آباء الكنيسة . هذا النزاع كان من بين الأسباب الرئيسية لنشأة نظرية السيادة حيث استخلصها فقهاء القافون العام الفرنسيين لتكون بمثابة الأساس القانونى والفلسفى الذى يدعم سلطة الملوك فى مواجهة سلطة الكنيسة .

فإذا كان الأمر كذلك وانتفت مبررات وجود النظرية فى المجتمع الاسلامى فإن هذا المجتمع لا يكون فى حاجة إليها .

ولا يقدح فى هذا رأى الذى اتهمنا إليه القول بأن نظرية السيادة لا تعدو — حسب ما انتهى إليه تعريفها أن تكون نظرية فى سلطة الدولة ، وأن النظام الاسلامى شأنه شأن أى نظام آخر لابد وأن يكون قد عرف فكرة سلطة الدولة .

أن القول بذلك لا يغير شيئاً من النتيجة التى اتهمنا إليها ذلك أن نظرية السيادة وأن انتهت إلى أن تكون نظرية فى سلطة الدولة ، إلا أنها تتميز مع ذلك — وكما رأينا — بـمضمون معين ، وبـخصائص معينة ، وترتكز على أساس معين . وكل ذلك يجعلها نظرية متميزة ومختلفة عن غيرها من النظريات الأخرى الباعثة فى سلطة الدولة كالنظرية الاسلامية مثلاً . وهذا ما سوف يكشف عنه الفصل التالى الذى نخصمه لفكرة السلطة العامة فى الفقه الاسلامى .

الفصل الثاني

نظرية السلطة العامة في الفقه الإسلامي (١)

لم يكن الفقه الإسلامي إذن ليعرف نظرية السيادة ، للأسباب التي ذكرناها لأن هذه النظرية حديثة العهد نسبياً ، ومن أصل فرنسي كما أسلفنا البيان . فقد استنبطها رجال الفقه الفرنسي القدامى في عهد الملك القديم أثناء فترة كفاح الملوك — في العصور الوسطى — من أجل إقرار استقلالهم الخارجي إزاء الإمبراطور والبابا ، ومن أجل إقرار سلطتهم داخل المملكة إزاء الحكام الإقطاعيين .

وكما لا يعرف الفقه الإسلامي نظرية السيادة ، فإنه لا يعرف أيضاً تعبير

(١) من المهم إبتداءً أن نوجه النظر إلى ملاحظة أساسية وهي أننا في عرضنا لفكرة السلطة العامة في الفقه الإسلامي سوف تقتصر على عرض هذه الفكرة كما قررتها نصوص القرآن . والحديث وأقوال الفقهاء من أهل السنة . ويترب على ذلك نتيجتان هامتان :

الأولى : أننا سوف تقتصر على عرض رأي أهل السنة دون آراء المذاهب الإسلامية الأخرى كالشيعية والمرتزة وغيرهم .

الثانية : أن عرضنا لفكرة السلطة العامة سوف يقتصر على المبادئ والأحكام المستمدة من القرآن والسنة ، ولن تتجاوز ذلك على عرض لتطبيقات فكرة السلطة في المهود الإسلامية المختلفة ، اللهم إلا بالنسبة لعهد الرسول عليه الصلاة والسلام وعهد خلفائه الراشدين ، باعتبارهم العهد الذي لا تشوبه شائبة ، والذي يعتبر تطبيقاً مثالياً لمبادئ القرآن والسنة .

« السيادة » *Souveraineté* لأن هذا التعبير هو بدوره من نتاج البيئة الاجتماعية والسياسية لأوروبا في العصور الوسطى حيث كان يسودها النظام الاقطاعي ثم للملكيات المطلقة . وكانت الجماعة الأوربية بإقليميهـا « عبيد الأرض » مملوكة للأمير ثم الملك ذي السيادة المطلقة على الاقليم وسكانه ، وكانت السيادة لقباً للأمير ثم لذلك ثم للأمة .

وإذا كان الفقه الاسلامي لا يعرف فكرة « السيادة » ولا تعبير « السيادة » فإنه يعرف ولا ريب فكرة السلطة أو « السلطان » .

فالسلطان لغة هو الحجة ، وقدرة الملك والوالي^(١) .

وفي استعمالات نصوص القرآن ، يعنى السلطان الصلاحية أو القوة المأخوذة بها من ذي الحق فيها أو المؤيدة من الشارع . ويذهب القرطبي في تفسير قوله تعالى — « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » ، ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل أنه كان منصوراً^(٢) » — إلى القول بأن « سلطانا » تعنى تسليطاً إن شاء قتل ، وإن شاء عفا ، وإن شاء أخذ الفدية . وينقل عن ابن عباس ومالك قول الأول « السلطان : الحجة » وقول الثاني « السلطان أمر الله وهذه الأقوال كما يقرر القرطبي بمقاربة^(٣) .

وفي تفسير قوله تعالى « سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا

(١) القاموس المحيط ، المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٢٤٤ هـ ، المطبعة

الثانية ج ٢ ص ٣٦٥ .

(٢) الإسراء : ٣٣ .

(٣) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر

الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م ج ١٠ ص ٢٥٥ .

بأن الله ما لم ينزل به سلطاناً^(١) . . . يقول القرطبي : قوله تعالى (ما لم ينزل به سلطاناً) حجة وبيان ، وعذرا وبرهانا ، ومن هنا قيل للوالي سلطان ، لأنه حجة الله عز وجل في الأرض . ويقال أنه مأخوذ من السليط وهو ما يضاه به السراج وهو دهن السمس . فالسلطان يستضاء به في إظهار الحق وقمع الباطل . وقيل : السليط الحديد ، والسلطة الحدة . والسلطة من التسليط وهو القهر ، والسلطان من ذلك فالتون زائدة . فأصل السلطان القوة ، فإنه يقهر بها كما يقهر السلطان^(٢) .

والدليل العقلي على أن فكرة السلطة العامة معروفة في النظام الإسلامي ، أن كل دولة تتضمن بالضرورة سلطة عامة ، آمرة ، تفرض نفسها على كل المواطنين وتملك من وسائل الإكراه ما يضمن تنفيذ أوامرها عند الاقتضاء . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإنه لا يمكن أن توجد شريعة عامة دون سلطة عامة ، لأن الشريعة لا يكفي لقيامها بمجرد الوازع الديني بل لابد من اقترانها بالسلطة العامة التي تضمن تنفيذ أحكامها .

ولما كان من المسلم به أن الإسلام قد أتى بشريعة عامة ، وأقام دولة ، فإنه بذلك يستلزم وجود سلطة عامة .

وإذا ما أردنا أن نعرض فكرة السلطة العامة في الفقه الإسلامي ، فإن علينا أن نبحث عنها أولا في كتابات الفقهاء ، وإن كنا لا نطمح في أن نجدها مبعوثة بحثنا خاصا في صورة نظرية مستقلة .

وعلى ذلك فإنه يصبح واجبا علينا أن نجتهد لا متكامل ذلك محاولين بناء نظرية متكاملة للسلطة العامة في الفقه الإسلامي .

(١) آل عمران : ١٥١ .

(٢) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٢٣٣ .

ولقد سبق أن ذكرنا أن السلطان لغة يعنى الحجة وقدرة الملاك والوالى .
وأنه فى استعمالات القرآن يعنى الصلاحية أو القوة الممنوحة أو المرخص بها
من ذوى الحق فيها أو المؤيدة من الشارع .

وقريب من هذا المعنى ما انتهى إليه تعريف السلطة العامة فى القانون
المقارن ، من أنها تعنى حق الأمر أو الحق فى إصدار أوامر ملزمة إلى رعايا
الدولة . وهذا هو المعنى الذى نأخذ به .

فإذا ما انتهينا إلى أن السلطة العامة هى الحق فى إصدار أوامر ملزمة إلى
رعايا الدولة فإنه يتعين علينا أن نبين الأساس القانونى لهذا الحق أو بعبارة
أدق السند الشرعى الذى يخول فردا أو مجموعة من الأفراد الحق فى إصدار
أوامر إلى غيرهم من الأفراد وهو ما يمكن أن يعبر عنه بأساس السلطة
العامة .

فإذا ما بينا ذلك كان علينا أن نعرض لبيان مضمون هذا الحق ، أى بيان
ما يخوله لصاحبه من مزايا وقدرات ، وهو ما يمكن التعبير عنه بمضمون
السلطة العامة .

وعلى ذلك فإن هذا الفصل سوف ينقسم إلى المباحث الثلاثة الآتية :

الأول : ونخصمه لعرض فكرة السلطة العامة كما نجدتها فى كتابات
الفقهاء .

الثانى : ونبين فيه أساس السلطة العامة .

الثالث : ونعرض فيه مضمون هذه السلطة .

المبحث الأول

فكرة السلطة العامة في كتابات الفقهاء المسلمين

لقد بذل الفقهاء المسلمون جهدا كبيرا لكي يثبتوا أن الإسلام يوجب إقامة حكومة وشنت عن اجماعهم قلة من الخوارج ذهبت إلى نفي حاجة المجتمع لمثل هذه الحكومة .

وقد أبان الفقهاء أنه لا يوجد في الإسلام تفرقة بين سلطة دينية وسلطة دنيوية وإنما هي سلطة واحدة يقوم على رأسها خليفة تهدف إلى حماية الدين وسياسة الدنيا به ، وبذلك فإن هذه السلطة تستند إلى أحكام الشريعة وتستمد قوتها منها .

ولقد أسهم في وضع أسس نظرية السلطة في الدولة الإسلامية على مر الزمن عديد من الفقهاء نخص منهم الماوردي وابن تيمية وابن جماعة والغزالي وابن رشد وابن خلدون .

للماوردي :

يرى الماوردي أن أهم ما يميز الدولة الإسلامية هو أنها دولة تقوم على وحدة الدين والسياسة ، وأن القانون الأعلى فيها هو الشريعة الإسلامية التي يخضع لها الحكام والمحكومين .

ويربط الماوردي بين السلطة ورضا الأمة ، فيبين أن السلطة الحقيقية هي التي تحظى برضاء الأمة وأنها أي الأمة التي توكل أمر هذه السلطة إلى الحاكم الذي يحظى بثقتها، وبذلك يكون الحاكم في مأمن من اغتصاب السلطة أو الخروج عليها . والغاية من الخلافة عند الماوردي هي حفظ العقيدة الإسلامية ورعاية

المسلمين في شئونهم الدنيوية^(١).

ويميز الماوردي بين الحكومة التي تقوم على نظرية الخلافة وتلك التي تقوم على العقل الإنساني ، فيرى أن الأولى تقوم على قانون إلهي ، ولذلك فإنها تكون أسمى من الحكومة الثانية ، لأن هذه الأخيرة تهدف إلى مجرد الحفاظ على العدل والحد من الخلاف والفوضى .

بينما الحكومة الأولى تعمل بكل إيجابية على إقامة العدل بوحى من الثقة المتبادلة والأهم من ذلك فإن قانونها يفرض عليها أن تطبق أحكام الدين التي تعد الإنسان للحياة الأخرى^(٢).

وبما أن الخلافة عقد بين الخليفة والجماعة ، فإن الماوردي يشترط في الخليفة شروط أساسية أهمها : العدالة لأن واجبه الأول هو تطبيق العدالة ، والعلم : الذي يمكنه من الاجتهاد في النوازل واتخاذ قرارات مستقلة ، ثم سلامة العقل والجسم اللذان يمكنانه من القيام بواجباته خير قيام ، ثم الشجاعة التي تمكنه من الحفاظ على حقوق الأمة ودعوتها إلى الجهاد ضد المعتدين .

ويرى الماوردي أن الخليفة يتولى السلطة بالانتخاب ، وبعد انتخابه يصبح ملتزماً أمام الجماعة بم عهد يتعهد فيه بتولى مسؤولياته بأمانة وإخلاص ، وتلتزم الجماعة مقابل ذلك بالطاعة .

ابن تيمية :

يربط ابن تيمية بين سلطة الدولة والشريعة ، فيرى أن الشريعة هي أعلى

(١) الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد) : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٣٨٦ هـ — سنة ١٩٦٦ م ، مكتبة تومطبعة مصطفى الحلبي ص ٥٠ .

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ٥٠ .

مصدر السلطة وبناء على ذلك فإنه يرى أن الطاعة للسلطة لا تتم إلا إذا كانت متفقة مع الشريعة .

ومن حيث نظرتة إلى الدولة بوجه عام ، فإن الذى يهيم منها هو أن تقوم حكومتها على العدل ، وليس مهما بعد ذلك أن تكون للخليفة سلطات واسعة من عدمه وإعنا المهم هو اهتمام الناس حكاما ومحكومين بالواجبات الدينية باعتبار أن الدين من أهم عوامل إحلال السعادة والطمأنينة فى المجتمع .

ولقد استهدف ابن تيمية من كل ذلك التأكيد على الوحدة بين الدين والدنيا ومن هذه الوحدة ينتقل إلى ضرورة طاعة الحكومة القائمة على العدل .

أما بشأن رئاسة الدولة فإنه يرى أنها ضرورية لتحقيق الخير ومنع الشر . وأن كل ذلك لا يمكن أن يتم لا بتوفر القوة والسلطة^(١) وهو يرى أن ممارسة السلطة العادلة واجب دينى وأنه طريق صحيح إلى التقرب إلى الله^(٢) .

ولما كان هذا هو الطريق المطلوب فى الحكومة الإسلامية ، فمن الضرورى اختيار الرجل الصحيح لشغل الوظيفة العامة ، وهذا يعنى بعبارة أوضح اختيار الرجال ذوى الكفاءة والإخلاص لملء هذه الوظائف . وبتقديمه الكفاءة يكون قد نظر نظرة عملية إلى السياسة لأن الورع وحده لا يكتفى وعلى هذا النحو تصبح الحكومة الإسلامية المستمدة قوتها من الله حكومة من نوع يفوق أى حكومة من نوع آخر^(٣) .

(١) ابن تيمية (أبى العباس أحمد) : السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية تحقيق وتعليق محمد إبراهيم لبنى ومحمد أحمد عاشور ، دار الشعب سنة ١٩٧١ م ص ١٨٥ :

(٢) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ١٨٦ .

(٣) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٧٥ وما بعدها .

والذى يستلقت النظر هو تأكيد ابن تيمية على امتشاحة الفقهاء والعلماء والعارفين بأدور الشريعة حين يعجز الحكماء عن إيجاد الطريق الصحيح^(١) لأنهم هم العلماء بالقانون الإسلامى وشريعته .

ومثل هذه السياسة التى تسير عليها الحكومة الإسلامية هى ما يبرهنها بالسياسة الشرعية، والأمة التى تحكمها هذه الحكومة أمة وسط .. أمة لا تريد لنفسها ولا لحكومتها التطرف فى أى شىء .

ابن جماعة :

ويتحدث ابن جماعة فى رسالته « تحرير الأحكام فى تدبير الإسلام »^(٢) عن الساطة وضرورتها وشرعيتها . فهو يرى ضرورة الأمانة فى المجتمع الإسلامى ويبرهن على هذه الضرورة بحجج مستقاة من آيات الله والتفسيرات الخاصة بها من الوجهتين الدينية والخلقية .

وإذ يوضح الطريق الذى يجب أن يسلكه الخليفة بين ابن جماعة أن الله يؤيد الإمام الذى يرفع أموراً رئيسية أربعة : الأول - إقامة الصلاة ، والثانى - إيتاء الزكاة والثالث - الأمر بما أمر الله ، والرابع - النهى عما نهى الله عنه . وعلى هذا الأساس يحدد واجبات الإمام فىرى أنها تتضمن الدفاع عن الدين ، ومعاينة المحالين لأحكامه وتمويض من أسوء إليه ، وفوق ذلك إقامة الحق والعدل . ذلك لأن كل هذه الأمور لها علاقة وثيقة بنشر الطمأنينة والاستقرار بين الناس وصد تيار الفساد فى المجتمع إذ أن شئون الناس تبقى فى خير مادام

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ١٨١ - ص ١٨٧ .

(٢) وردت هذه الرسالة ضمن كتاب « إخوان الصفاء وآخرون » للقاهرة

مطبعة دار الفتوح ص ١٨٥ وما بعدها .

الإمام أو السلطان يسوسهم بطريق يحفظ حقوقهم ويحفظ الصالح العام .
ثم يضيف ابن جماعة أن الإمام العادل يصبح قدوة لإقامة مجتمع فاضل ،
وأن إقامة العدل تتطلب وجود سلطة قوية لأن السلطة القوية ضرورية طالما
أنها أفضل دائماً من انتشار الفوضى^(١) .
ويبين ابن جماعة في رسالته أن الطريقة الشرعية لاحتلاء الخليفة منصبه هي
الانتخاب ويشترط توفر شروط معينة في الإمام ، فهو إذ يقر شروط الماوردي
يعود يضيف شروطاً أخرى هي أن يكون المرشح من الذكور وأن تكون
عقيدته الإسلام وأن يكون حراً ويختلف ابن جماعة عن الماوردي وغيره من
الفقهاء في أمرين :

الأول : أنه يجعل ترشيح الإمام الحاكم خلفه جزءاً من عملية الانتخاب .

الثاني : أن الانتخاب لكي يكون شرعياً فإنه لا يجوز له أن يقف عند بيعة
أهل الحل والعقد لأنه يرى في البيعة العامة الطاعة للإمام التي هي جزء من
طاعة الله^(٢) .

ويعتبر ابن جماعة الخليفة صاحب السلطة العليا والوزراء والولاة يمارسون
سلطاتهم بتفويض منه . وهذه في نظره هي الطريقة التي تفي بمتطلبات الشريعة
أما مصدر هذه السلطة العليا بالنسبة للخليفة فإنها تتمثل في الشريعة^(٣) .

(١) د . فاضل زكي محمد — الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه
وحاضره المرجع السابق ص ٢٥٠ — ص ٢٥١ .

(٢) د . فاضل زكي محمد . الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه
وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٥١ .

(٣) د . فاضل زكي محمد — الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه
وحاضره المرجع السابق ص ٢٥١ .

الغزالي :

وضع الغزالي نظرية محددة المعالم لقيام المجتمعات السياسية بين فيها أن الإنسان لا يمكن له العيش بمفرده وأنه لا بد له من التعاون مع الآخرين من أبناء جنسه وأن تعاونه هذا قد أدى إلى احترام الحرف وإلى تعاون أصحاب الحرف للمعينة بعضهم مع بعض بحيث أدى ذلك إلى قيام الفنون والصناعات ، وأنه لأمر طبيعي أيضا أن يعمل أصحاب الحرف الواحدة على الدفاع عن حرقهم ضد تعدى الآخرين ، وأن يضعوا القواعد التي تنظمهم ، وهذا مما أدى إلى قيام القواعد وإلى قيام الحكومات التي من شأنها أن تعمل على تطبيق القوانين . وبهذه الصورة من التطور الناجم عن طبيعة الأشياء والحاجات تظهر الدول . ومثل هذا القول يجعل الغزالي من أوائل المفكرين الذين بنوا نظرية قيام الدول على أساس التطور^(١) .

ولا يكتفى الغزالي بذلك بل يتحدث عن مقومات الدول وبنائها وازدهارها فيرى أن السعادة هي الغاية التي يسعى من أجلها الأفراد والجماعات ، وأن طريق الوصول إلى السعادة الحقيقية هو ذلك الطريق الذي يربط بين سعادة الدنيا والآخرة :

ولقد رأى الغزالي أن السياسة هي الطريق الذي يوصل الإنسان إلى السعادة الحقيقية للنشودة . وعن طريق السياسة يتم إقامة نظام الدنيا والآخرة . لكن السياسة لا تستطيع أن تلعب هذا الدور الخطير إلا إذا وجهت المواطنين نحو الصلاح والاستقامة وعلى هذا الأساس تصبح السياسة ذات صلة قوية بالدين .

(١) د . فاضل زكي محمد : الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه

وحاضره - المرجع السابق ص ٢٨٤ - ص ٢٨٥ .

ويؤكد الغزالي على هذه الصلة القوية بين الدين وبين السلطة السياسية بقوله « الدين والسلطان توأمان ولهذا قيل الدين أساس ، والسلطان حارس ، ومالا أساس له فهدوم ، ومالا حارس له فضائع »^(١) وينتقل الغزالي من الإطار العام لفلسفته السياسية إلى الإطار الخاص فيتحدث عن طبيعة السلطة في المجتمع السياسي عموماً ، وفي المجتمع الإسلامي بوجه خاص . وفي ذلك يرى الغزالي أن حياة الأفراد كانت تسودها الفوضى ولم تكن تخضع لنظام قبل قيام الدولة . وأنه بقيام الدولة بدأ تنظيم حياة الأفراد والجماعات وظهرت على أثر ذلك البظم الثقافية والاقتصادية والسياسية المختلفة ومن هنا يتبين أن الغزالي يجعل للدولة أهمية بالغة في تنظيم حياة الفرد والمجتمع على أن الشيء الذي يجدر توضيحه في فلسفة الغزالي السياسية هو أن التنظيم الذي قضت به الدولة على الفوضى في حياة الأفراد والجماعات إنما تم لها بفعل سلطانها القاهر المطاع . فالقهر الذي يكفل الطاعة هو خاصية الدولة عند الغزالي ، وهو في ذلك يؤكد مثل المحدثين ضرورة السلطة كركن جوهرى من أركان الدولة . ولقد قصد الغزالي من وراء فكرته عن « السلطان القاهر » القضاء على الفتن التي كانت تسود عصره بحيث وجد أن السبيل الأمثل لحفظ النظام والأمن هو في توحيد السلطة ووضعها بيد سلطان قاهر ، تكون بيده السلطة موحدة ومركزة^(٢) .

وحينما يبحث الغزالي في طبيعة السلطة وصاحب السلطة بالتحديد فإنه يفسر هذه السلطة بأنها تؤهل صاحبها لأن تكون كلمته هي العليا ، وأن صفة

(١) الغزالي (محمد أبو حامد) : الإقتصاد في الاعتقاد — الطبعة الأخيرة ١٣٨٥ — ١٩٦٦ ص ١١٤ مكتبه ومطبعة الحلبي .
(٢) الغزالي : الإقتصاد في الاعتقاد — المرجع السابق ص ١١٤ . وكذلك د . فاضل زكي محمد : الفكر السياسي العربي الإسلامي (المرجع السابق ص ٢٨٥ وما بعدها .

القهر نابعة من الردع لمن يسوء إلى نظام الدولة وأمنها . ويندب إلى أبعد من ذلك فيؤكد أن طبيعة السلطة تنطلق من المسؤولية التي تتمثل في رعاية الشعب وخدمته بتأمين كل العمل على توفير الظروف التي تضمن سعادة الدنيا والآخرة^(١) .

ويذكر أن أبعاد المسؤولية هذه تتحدد بمحدود العدل والانصاف في معاملة الرعية ومن هنا تصبح مهمة السلطان الأولى المراقبة والمشاورة في تحقيق كل ما يعمل على تحقيق العدل وفي أبعاد كل ما يعمل على تحقيق الظلم .
وتبين مما تقدم أن وجود السلطان أمر ضروري طالما أن هذا الوجود له مهمة توفير الأمن وحفظ النظام . وتتجلى قدرة الغزالي على الاستنباط والابتكار في وصوله إلى النظام بالقضاء على الفوضى عن طريق سلطان قاهر يتمكن بسلطته العليا من جمع الشتات وتثبيت الأمن وإقرار النظام .

ابن رشد :

إن فلسفة ابن رشد السياسية تنطلق من تعريفه للإنسان ولسعادة الإنسان . فهو يرى أن الإنسان اجتماعي بطبعه وأنه لا يستطيع أن يجد طريق سعادته إلا بتعاونه مع الآخرين . ولكي يكون تعاونه مع غيره مشمرا يتعين عليه أن يعمل على تطوير نفسه .

وتطويره لنفسه يتم عن طريق كمال عقله قبل أي شيء آخر . ثم أن هذا التطور والوصول إلى الكمال لا يتم بمعزل عن المجتمع .

ويناقش ابن رشد موضوع اجتماعية الإنسان وموضوع التعاون بالذات فيتوصل إلى حقيقة ذات صلة وثيقة بالسياسة وبالدولة ، وتلك هي أن التعاون

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد - المرجع السابق ص ١١٤ .

يؤدي إلى التجمع الإنساني ، وأن أي تجمع إنساني لابد وأن يأخذ صورة من صور أنظمة الحكم . وقد رأى ابن رشد أن أفضل أنواع أنظمة الحكم هو نظام الحكم الجمهوري ، وفي رأيه أن الحكم في صدر الإسلام ينطبق تمام الانطباق على النظام الجمهوري لأن نظام الحكم الإسلامي في تلك الفترة كان يستند إلى الاختيار ، وكان ينبغي لهذا الأساس أن يستمر لو سارت الأمور سيراً طبيعياً لولا ما قام به معاوية من محاولات فردية أدت بالحكم إلى أن يصير حكماً وراثياً .

والدولة المثالية عند ابن رشد هي الدولة التي تقوم على قانون يأتي به قائد أو رسول يوحى له ، وهذا القانون الموحى يتمثل في الشريعة الإسلامية التي تشكل دستور الدولة الأعلى الموجه لحياتها . وبهذا تكون صورة الدولة المثالية عند ابن رشد غير الدولة المثالية عند اليونان لأن الدولة الأولى على خلاف الدولة الثانية - تقوم على قانون موحى به^(١) .

ويرى ابن رشد أن أهداف الدولة لا تتحقق إلا إذا اقترنت قوانينها بالتطبيق وهنا يؤكد على روح دستور الدولة الأعلى المتمثل في الشريعة الإسلامية التي تقوم قاعدة ممارسة السلطة فيها على مبدأ العدالة في الحكم .

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد يحاول أن يعطي مفهوماً دقيقاً لمبدأ العدالة في الحكم . وهذا المفهوم يقوم على الربط بين العدل والمعرفة . ذلك أنه يرى أن العدل نعمة من نمار المعرفة وأن الظلم نعمة من نمار الجهل .

ومن هنا تظهر أهمية القيادة صاحبة المعرفة والتأثير في توجيه أبناء الأمة

(١) أبو الموليد بن رشد : التفات ، الطبعة الأولى ، المطبعة الإعلامية ،

نحو طلب المعرفة والاستفادة منها : وفي انعكاس سيرة اطلاع القائد وعمره بصيرته على حكمة وممارسة سلطته بالعدل^(١).

ابن خلدون :

تقوم نظرية ابن خلدون في منشأ الاجتماع السياسي (أى الدولة) على مبادئ أربعة مترابطة فيما بينها^(٢) :

أما المبدأ الأول فهو أن اجتماع الإنسان بالإنسان أمر ضرورى ولا بد منه وهذه الضرورة تظهر لسد حاجتين : الحاجة الأولى — وهى الغذاء الذى لا يستطيع أن يوفر الضرورى منه إلا بتعاونه مع الآخرين. والحاجة الثانية — وهى الدفاع الذى لا يستطيع أن يوفره على المستوى المطلوب إلا بتعاونه مع الآخرين أيضاً والمبدأ الثانى يرتبط بالمبدأ الأول ويتصل فى أنه ما يبدأ اجتماع الإنسان مع الغير إلا ويبدأ تنازعه . وهذا التنازع مبعث روح الطمع والعدوان المتأصل فى الإنسان والى يطلق عليها ابن خلدون الطبائع الحيوانية ومن هنا ينتقل إلى مبدئه الثالث وهو أنه إذا ما تركت حالة التنازع هذه فإن الأمر يودى إلى ازدياد المنازعات وإلى سفك الدماء والمهرج والمرج وهذا ما يجعل الحياة مليئة بالاضطراب والفوضى . وهنا يدخل ابن خلدون إلى مبدئه الرابع وهو استحالة دوام النوع البشرى دون منظم أو وازع . ويتصل هذا الوازع فى الحاكم الذى يفرض سلطته بالغلبة أو القوة .

(١) د . فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

(٢) ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ، المطبعة الشرقية ١٣٢٧ هـ

ويتبين مما تقدم أن ابن خلدون يركز على حاجة المجتمعات إلى سلطة تقوم على القهر^(١).

وحينما يتحدث ابن خلدون عن طبيعة السلطة ، فإنه يتحدث عنها في ضوء تفسيره لأصناف الدول ، وفي ضوء علاقة الراعي بالرعية .

أما عن تفسيره لأصناف الدول فنحن نجد ابن خلدون يميز في نظرية واقعية ما بين دولة الخلافة ودولة الملك . فيرى أن الدول صنفان رئيسيان : الخلافة التي لا تخلو من العصبية ولكن السيادة فيها للشرع والملك الذي لا يخلو من الشرع ولكن السيادة فيه للعصبية . ومنشأ الصنفين مما إلى الحاجة إلى الوازع الذي يحول دون تقاتل الناس . ولكن هذا الوازع يكون في دولة الشرع ذاتيا أى اقناعيا ، بينما يظل في دولة العصبية خارجيا أى قهريا . ولعل سبب ربط ابن خلدون دولة الخلافة بوازع الاقناع هو أن العقيدة لاسما إذا كانت إنسانية كالعقيدة الإسلامية تجعل العلاقة بين الراعي والرعية قائمه على الاقناع .

وبناء على ذلك تكون الطاعة ذاتية داخلية . أما في دولة الملك فإن البعد عن التمسك بالشريعة يقلل من طاعتهم لذاته ، وبذلك تنقلب العلاقة إلى علاقة قائمه على الاكراه ، ذلك لأن الوازع الداخلى في هذه الحالة مفقود . ولم يبق إلا أن يكرهوا خارجيا على مثل هذه الطاعة .

ويفضل ابن خلدون من هذين الصنفين دولة الخلافة مستندا في ذلك إلى الوازع وقوته فيها فكلما كان الوازع اقناعيا أو ذاتيا أو داخليا لدى المواطنين كلما كان ذلك أقوى ، ذلك لأن الوازع الاقناعى يتحرى الحق ويعتمد عليه ثم لا يكون عرضة للفساد ، وهذا ما يجعل الدولة تسير في طريق السعادة والخير

^(١) (١) ابن خلدون : المرجع السابق ص ٢٠٨ .

ورعاية وحرية المواطنين . . وبذلك تتحقق دولة التقدم ودولة الرفاهية وعلى العكس من ذلك فكلما كان الوازع قهرياً وخارجياً وفروضاً ، كلما كان أقل قوة وعرضه للفساد وهذا ما يجعل الدولة تسير في طريق القهر وطريق السيف . ومثل هذا الاتجاه يظهر في دولة الملك التي تقوم على إكراه رعيتهاء، وهذا يمنع المواطنين حريتهم ويمنع الدولة من تحقيق التقدم والرخاء ويكون ما تحققه من ذلك طور مقيد تمر به الدولة ثم لا تلبث أن تضحل وتزول . وما يجدر الالتفات إليه هنا هو أن دولة الخلافة التي يفضلها ابن خلدون وهي الدولة المستندة إلى وازع ذاتي ، إنما هي دولة يستمد مواطنوها وازعهم الذاتي من الشريعة وما هذه الشريعة إلا الدستور الذي تهتدى الدولة بهدية . ومن هنا نجد أن دولة ابن خلدون المفضلة هي دولة العقيدة ودولة الحرية ودولة الرفاهية^(١) .

وأما بالنسبة للعلاقة الراعي بالرعية ، فإننا نجد ابن خلدون واقعياً كل الواقعية إزاءها فهو لم ينظر إلى القيادة كغيرة نظره مثالية ولكنه يرى أنه لا بد من أن تقوم العلاقة على أساس جسر يربط بين الراعي والرعية ، وأن هذا الجسر يكون متيناً وقوياً إذا أصبح سبيلاً إلى التكافل بين الراعي والرعية . وأقوم سبيل إلى هذا التكافل - في نظره - هو أن تتحدد سياسة الراعي بالرفق وبالحق ، وأن يكون هدفه دائماً خدمة مصالح الرعية وبخلاف ذلك فإن هذا الجسر يتحول إلى جسر مزعزع لأن السياسة القيادية التي تقوم على القهو والبطش لا تعمل على زعزعة القيادة نفسها وحسب وإنما تعمل على انشقاق أبناء الأمة وإلى تحول الرعية إلى أعداء من الداخل مشاركون أعداء الخارج في التعجيل بنهاية الحكم^(٢) .

(١) ابن خلدون - المقدمة ، المرجع السابق ص ٢١٠ - ٢١٢ .

(٢) ابن خلدون - المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٠٩ .

ومما يلفت النظر كذلك في فكر ابن خلدون ما قدمه من آراء حول القوانين السياسية وعلاقتها بالحاكمين والمحكومين وبمحياة الدولة نفسها . فقد بين ابن خلدون أن شروط الحكم الصالح لا تتحدد بقيام الحاكم الصالح فحسب وإنما يجب أن تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك وأعمق فلا بد لكل نظام حكم صالح أن يستند إلى ضوابط وقواعد مهمتها توجيه الحكم إلى طريق خدمة الصالح العام ، وقد سعى ابن خلدون هذه القواعد بالقوانين السياسية وأهمية هذه القوانين السياسية تتجلى في إخضاع الحاكم لها^(١) . وبعبارة أدق فإنه من أنصار مبدأ سيادة القانون في الدولة وهو المبدأ الذي ظهر في العصور الحديثة ، وعلى هذا الأساس يصبح ابن خلدون رائداً سباقاً لكل من كتب عن الحركات الدستورية وعن سيادة القانون من بعده سواء كان ذلك في الغرب أم في الشرق^(٢) .

محمد عبده :

ويمكن أن نضيف إلى هؤلاء الإعلام عالماً جليلاً من المحدثين هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده . لقد بين هذا العالم الجليل بدوره أن الإسلام دين وشرع ، وأنه وضع حدوداً ورسم حقوقاً وأن الأفراد لو تركوا وشأنهم فقد يغلب عليهم الهوى وتتحكم فيهم الشهوة فيكون الظلم وغمط الحقوق والتعدي وإذن فلا تتحقق الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت سلطة عامة لإقامة الحدود وتنفيذ أحكام القضاء وصون نظام الجماعة^(٣) .

(١) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢١١ .

(٢) د . فاضل زكي محمد : الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٣٠٦ — ص ٣٠٧ .

(٣) د . أحمد خلي : السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي — الطبعة الثانية ١٩٦٧ مكتبة النهضة المصرية ص ٣١ — ص ٣٢ .

ولقد أخذنا من المرض السابق لأراء هؤلاء الفقهاء العظام أن بين أن الفقهاء المسلمين قد عرفوا فكرة السلطة العامة أو سلطة الدولة، وأنهم تكلموا فيها بعمق فبحثوا فكرة السلطة وطبيعتها وضرورتها للمجتمع ، وأساسها ، وصاحبها ، وضرورة قيدها بقانون الشريعة ، كما تحدثوا عن الخلافة، وشروط الخليفة ، وطرق تعيينه ، ولسكنهم لم يعنوا ببناء نظرية متكاملة ومستقلة لسلطة العامة .

وأقوال هؤلاء الفقهاء وكثيرين غيرهم هي التي سوف نؤلف بينها في مساهمة منا لبناء نظرية إسلامية في السلطة العامة ، نعرض فيها لأساس هذه السلطة ثم لمضمونها ، وذلك في البحثين التاليين .

المبحث الثاني

أساس السلطة العامة

بيننا أن السلطة العامة تتحلل في الواقع إلى حق في الأمر أى إلى حق في إصدار أوامر ملزمة إلى رعايا الدولة . والذي يعني في هذا المقام هو أن نبين ما إذا كان النظام القانوني الإسلامي قد قرر مثل هذا الحق من عدمه .
وإذا كان النظام القانوني الإسلامي قد قرر مثل هذا الحق فمن إذن الذي يملكه ؟

وعلى ذلك فإن هذا المبحث ينقسم إلى فرعين :

الأول : ونخصمه لتقرير حق الأمر .

الثاني : ونبين فيه من يملك هذا الحق .

الفرع الأول

تقرير حق الأمر

إن الناظر في الكتاب الكريم يتبين أن هذا (الدستور) الإسلامي قد تضمن نصوصاً ثلاثة تعد في نظرنا بمثابة الأساس لتقرير حق الأمر .

وأول هذه النصوص هو قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ^(١) » لقد أبان هذا النص أن البشر جميعاً مستخلفون في الأرض ، وأنهم مكلفون بالقيام على أمر الله ونهيه فالخلافة إذن هي نيابة عن الله عز وجل .

وهذه الخلافة ليست لفرد من الأفراد أو طبقة من الطبقات ، وإنما هي لجميع المؤمنين به سبحانه ويعطو شريعته التي بلغها أنبياء ورسله عليهم الصلاة والسلام ، ويؤيد هذا قوله تعالى : «وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض .. » (١) .

ولما كانت الأمة المؤمنة لا تستطيع جميعها القيام بهذه النيابة لذلك تعين أن تنتخب منها جماعة تنوب عنها في هذه المهمة ، وبذلك جاء النص (الدستوري) الثاني في قوله تعالى «ولنكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» (٢) .

لقد تضمن هذا النص تكليفاً للأمة باختيار جماعة منها تتولى على سبيل التخصص والتفرغ شئونها العامة .

ثم لا قيمة لهذه الجماعة ما لم تعط قراراتها صفة الإلزام ، وما لم يتقرر واجب الطاعة لها من جانب الرعية ، لذلك جاء النص (الدستوري) الثالث مكملًا للنصين السابقين ، فأعطى لهذه الجماعة الحق في أن تفرض على الرعية تنفيذ قراراتها ، وبذلك يكتمل وجود حق الأمر أي السلطة العامة ، ذلك النص هو قوله تعالى ، «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» (٣) .

هذا الذي ذكرناه إجمالاً يتطلب منا شيئاً من التفصيل نسوقه على الوجه التالي :

أولاً : استخلاف الأمة الإسلامية :

لقد خلق الله البشر من الأرض واستعمرهم فيها ، والقرآن صريح في أن الله جل شأنه خلق آدم أبا البشر ليكون خليفة في الأرض .

(٢) آل عمران : ١٠٤ .

(١) النور : ٥٥ .

(٣) النساء : ٥٩ .

« وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون » .

والاستخلاف لغة هو إقامة خلف يقوم مقام المستخلف أو مقام الغير على شيء ما^(١) . فإذا طبقنا هذا المعنى اللغوي على استخلاف الله جل شأنه لآدم وذريته في الأرض ، قلنا أن البشر إما خلفاء لله أو لغيره . وهذه النتيجة هي التي انتهى إليها المفسرون في تفسيرهم لقوله تعالى « وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ... » .

فذهب بعض المفسرين إلى أن البشر خلقوا خلقاً آخر كان يسكن الأرض فأفسد فيها وسفك الدماء ، وذهب البعض الآخر إلى أن الخلافة عن الله جل شأنه لآدم خلق آخر .

ولكن الكثيرين لا يميزون أن يقال لبشر خليفة الله ، وحجتهم أنه إنما يستخلف من يغيب أو يموت ، والله لا يغيب ولا يموت ، كما يحتجون بأن أبا بكر قيل له يا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ويميز البعض الآخر أن يقال لبشر خليفة الله مادام قائماً بأمر الله في خلقه ، ويحتجون بقوله تعالى « وهو الذي جعلكم خلائف في الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات »^(٢) .

ونحن تؤيد هذا الرأي الثاني فيما ذهب إليه . ذلك أنه لا ينبغي أن يقاس الله جل وعلا بالبشر ، فإذا كان شأن البشر أن يستخلفوا في الغيبة والموت ، فإن

(١) القاموس المحيط ، المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٤٤ هـ . المطبعة الثانية ج ٣ ص ١٣٩ و ص ١٣٧ .

(٢) الأنعام : ١٦٥ .

من شأن الله أن يستخلف وهو شاهد لا يغيب ولا يموت ، ويكفي قول الله تعالى « ... إني جاعل في الأرض خليفة » ليجوز القول بأن البشر خلفاء الله ، خصوصاً وأنه استخلفهم في ملكه وسخره لهم .

وإذا صح هذا ، فليس مهماً أن يكون البشر قد خلقوا خلقاً سابقاً عليهم أم لا ، لأن هذا الخلق السابق إنما استخلفه الله في الأرض كما استخلف البشر فإذا خلف البشر من كانوا خلفاء الله ، فالبشر قد صاروا بذلك خلفاء الله أيضاً ، ومن ثم فنتهى في كل الأحوال إلى أن خلافة البشر عن الله جل شأنه وليست عن غيره :

أما معنى الاستخلاف فتعاً فهو النيابة أو القوامة ، ذلك أن الله استخلف البشر في الأرض بقوله « إني جاعل في الأرض خليفة » وقد حدد الله جل شأنه وظيفة البشر في هذا الاستخلاف بقوله « هو أنشأكم من الأرض واستمركم فيها »^(١) والاستعمار معناه التمكين والتسلط ، وهذان المعنيان ظاهران في قوله تعالى « واتقوا مكنائكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش قليلاً ما تشكرون »^(٢) وقوله « الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر »^(٣) .

واستخلاف البشر في الأرض نوعان^(٤) : استخلاف عام واستخلاف خاص . أما الاستخلاف العام فهو استخلاف البشر في الأرض باعتبارهم مستعمرين فيها ومسلطين عليها . وقد بدأ هذا الاستخلاف بآدم عليه السلام ومن بعده كل ذريته فهم جميعاً مستعمرون في الأرض .

(١) هود : ٦١ (٢) الأعراف : ١٠ .

(٣) الحج : ٤١ .

(٤) عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية ، مطبعة دار الكتاب

العربي طام ١٩٥١ ص ١٤ — ١٥ .

والاستخلاف الخاص هو الاستخلاف في الحكم وهو بدوره نوبان :
استخلاف الأمم ، واستخلاف الأفراد .

واستخلاف الأفراد هو الاستخلاف في الرياسة ، وقد يسمى المستخلف خليفة كما يسمى داود عليه السلام ، وقد يسمى إماماً كما يسمى إبراهيم عليه السلام .

أما استخلاف الأمم في الحكم والسلطان وهو يهنا في هذا المقام فعناه تحرير الأمة واستقلالها بحكم نفسها وجعلها دولة لها من السلطان ما يحمي مصالح الأمة ويملئ كنانها ، وانساع سلطان دولتها حتى يشمل فوق أبناء الأمة أمما وشعوباً أخرى .

وانتد وعد الله الأمة الإسلامية باستخلافها في الحكم بقوله « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم » ولقد أنجز الله وعده فقامت دولة المسلمين الأولى في المدينة تحت قيادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ثم اتسعت رقعتها ودانت لها غالبية الشعوب في عهد الراشدين من الخلفاء رضوان الله عليهم .

والواضح من هذا النص أن الله سبحانه وتعالى يستخلف الأمة الإسلامية كلها في الحكم فانؤمنون كلهم خلفاء الله . وإذن فالخلافة التي أوتيتها المؤمنون خلافة عمومية لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عن الله ، وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة .

وفي مثل هذا المجتمع لا يكون لرجل أو طائفة أن يستبد بأمر المسلمين ، ولا يجوز لطائفة أو فرد أن ينزع حق الخلافة من جمهور المسلمين وينصب نفسه مسيطراً عليهم . كذلك ومن ناحية أخرى لا يمكن لأفراد الأمة مجتمعين أن يتولوا أمرها ، لذلك تبين اختيار جماعة منهم لقيام بذلك الأمر وذلك

برضا واتفاق المسلمين جميعاً ، كما يقضى بذلك المبدأ الذى تضمنه النص الدستورى
« وأمرهم شورى بينهم »^(١)

ثانياً : إقامة هيئة أو جماعة نائبة عن الامة :

بعد أن تم تكوين الامة الإسلامية وأخذ بناؤها يتحول تدريجياً إلى دولة
مسلمة نزل عليها نص (دستورى) يعد فى نظرنا أساساً لتأسيس السلطة
السياسية فيها . هذا النص هو قوله تبارك وتعالى « ولتكن منكم أمة يدعون
إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون »^(٢) .
إذا ما تدبرنا هذا النص فلسوف يتبين لنا أنه يوجب إقامة هيئة تنبثق من
داخل المجتمع الإسلامى لتتولى سلطة الامر والنهى أى سلطة الحكم باسم الامة
ونبأة عنها^(٣) .

والتأمل لهذا النص يجده قد كاف هذه الهيئة بواجبات رئيسية ثلاثة هى
الدعوة إلى الخير والامر بالمعروف والنهى عن المنكر . وفهمنا لهذه الواجبات ،
وإيماننا باتساع مدلولاتها يحملنا على رفض وجهة نظر بعض الذين فهموا من
النص أنه يتضمن الدعوة إلى تكوين جمعيات للوعظ والإرشاد ، أو أنه
الاساس لإنشاء وظيفة المحاسب التى تقابل وظيفة شرطة الآداب أو النيابة
فى العصر الحديث .

إن الدعوة إلى الخير — وهى الواجب الاول — لا تقتصر فى نظرنا على
مجرد الدعوة بل تنصرف أيضاً إلى العمل المثمر الفعال لتحقيق هذا الخير
للمجتمع ، ومجال ذلك واسع لا حدود له ، فهو يشمل العمل على بث العمران

(١) الشورى : ٣٨ (٢) آل عمران : ١٠٤ .

(٣) د . محمد عبد الله العربى : نظام الحكم فى الإسلام ، دار الفكر
والطباعة والنشر والتوزيع ص ٦٠ وما بعدها .

في أرجاء الدولة بكل ما يتطلبه ذلك من مرافق ، وتنمية الثروة القومية بإقامة وتحسين وسائل الصناعة والزراعة لرفع مستوى المعيشة وزيادة فرص العمل ، وكفالة كل عاجز عن الكسب ... إلى آخر وجوه الخير التي لا تنتهي ..

والواجبان الثاني والثالث وهما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هما امتداد وتفصيل للواجب الأول وهو الدعوة إلى الخير .

فالمعروف هو كل ما أمر الله ورسوله به من قول أو فعل في سبيل تحقيق الخير للفرد أو المجتمع ، وكل ما يتفرع عنه أو يقاس عليه .

والمنكر هو كل ما نهى الله ورسوله عنه وكل ما يلحق به أو يقاس عليه مما يترتب عليه إلحاق الضرر بالفرد أو المجتمع أو نشر الفساد فيه . .

وإذا كان الأمر كذلك فإن هذه الواجبات الثلاثة تتسع لتشمل كل واجبات الدولة في العصر الحديث وتزيد عليها .

وهذا الذي قلناه في تفسير النص المتقدم لا يتعارض مع ما اتفق عليه الفقهاء من أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كل مكلف ، فنحن نسلم بهذا ولا ننفي ، غاية ما في الأمر أننا نرى أنه يقوم إلى جوار هذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر — الذي يمكن أن يطلق عليه الأمر الفردي أو النهي الفردي — أمر عام بالمعروف ونهي عام عن المنكر تتولاه الهيئة التي تباشر السلطة العامة نيابة عن الأمة ، وتستخدم في سبيل أدائه امتيازات السلطة العامة من وضع اللوائح والقرارات العامة الملزمة للناس جميعاً ، كما تتخذ من إجراءات القهر والإدع ما يكفل تنفيذ المعروف ومجانبة المنكر .

ومشاركة الأفراد للمجتمع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو سمة بارزة من سمات التشريع الإسلامي المعجز الذي يكره أن يكون الفرد سلبياً في

مجتمعه ؛ والذي يدفع الفرد دائماً لأن يشارك المجتمع ويتعاون معه في تحقيق الخير لأفراده جميعاً .

هذا الذي فهمناه من النص المتقدم لا يعتمد عما قال به كثير من المفسرين ، ويتفق تماماً مع ما ارتآه الأستاذ الإمام محمد عبده ، الذي يعتبر — حسب علمنا — أول من أدرك أهمية ما تضمنه النص المذكور من أحكام ^(١) .

(١) يقول القرطبي في تفسير الآية المذكورة و « من » في قوله « منكم » للتحريض ، ومعناه أن الأمرين يجب أن يكونوا علماء ، وليس كل الناس علماء ، وقيل : لبيان الجنس ، والمعنى لتكونوا كلكم كذلك .

قلت : القول الأول أسح ، فإنه يدل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على الكفاية ، وقد عينهم الله تعالى بقوله « الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة » وليس كل الناس مكثوا) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٧٦ هـ — ١٩٥٢ م ج ٤ ص ١٦٥ .

— ويقول الطبري (قال أبو جعفر : يعني بذلك جل ثناؤه : « وتلكن منكم » أيها المؤمنون « أمة » يقول جماعة ، « يدعون » الناس « إلا الخير » يعني إلى الإسلام وشرائعه التي شرعها الله لعباده « ويأمرون بالمعروف » ، يقول يأمرون الناس باتباع محمد ﷺ ودينه الذي جاء به من عند الله « وينهون عن المنكر » يعني وينهون عن الكفر بالله والتكذيب بمحمد وبما جاء به من عند الله ، مجاهد بالأيدى والجوارح حتى ينقادوا لكم بالطاعة ... حدثنا يحيى بن أبي طالب قال أخبرنا يزيد قال أخبرنا جوير ، عن الضحاك « وتلكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » قال : هم خاصة أصحاب رسول الله وهم خاصة الرواة ، وقد روى ذلك ابن كثير في تفسيره عن الضحاك ووجه فقال « يعني المجاهدين والعلماء » .

تفسير الطبري : دار المعارف ج ٧ الطبعة الثانية سنة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٠ م — ٩١٥ .

— وفي تفسير القاسمي (محاسن التأويل) « وتلكن منكم أمة » أي جماعة ، سميت بذلك لأنها يؤمها فرق الناس أي يقصدونها ويقتدون بها (يدعون

إلى الخير) وهو ما فيه صلاح ديني ودنيوي . (وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ) أى بكل معروف ، من واجب ومندوب يقربهم إلى الجنة ويبعدهم عن النار . (وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) أى عن كل منكر ، من حرام ومكروه يقربهم إلى النار ويبعدهم عن الجنة) ...

تفسير الفاسي (محاسن التأويل) دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٦ هـ — ١٩٥٧ م ج ٤ ص ٢٩٠ .

— أما الأستاذ الإمام محمد عبده فيقرر أن معنى الآية هو (ولتكن منكم طائفة متميزة تقوم بالدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . والمخاطب بهذا جماعة المؤمنين كافة فهم المكلفون أن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة . فهذه الفريضة : إحداهما على جميع المسلمين والثانية على الأمة التي يختارونها للدعوة . ولا يفهم معنى هذا حق الفهم إلا بفهم معنى لفظ (الأمة) وليس معناه الجماعة كما قيل وإلا لما اختير هذا اللفظ ، والصواب أن الأمة أخص من الجماعة ، فهي الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص . والمراد بكون المؤمنين كافة مخاطبين بتشكوين هذه الأمة لهذا العمل ، هو أن يكون لكل فرد منهم إرادة عمل في إيجادها ومراقبة سيرها بحسب الاستطاعة ، حتى إذا رأوا منها خطأ أو انحرافاً أرجعوها إلى الصواب) ويضيف الأستاذ الإمام أن (أقامة هذه الأمة الخاصة فرض عين يجب على كل مكلف أن يشترك فيه مع الآخرين . أما عن عمل هذه الأمة الخاصة فإنه يدخل فيه الأمور العامة التي هي من شأن الحكم وأمر العلم وطرق أفعاله ونشره وتقرير الأحكام وأمر العامة الشخصية ، وذلك جعلت أمة ، وفي معنى الأمة القوة والإتحاد ، ذلك أن هذه الأمور لا تتم إلا بالقوة والاتحاد ، فالأمة المتحدة لا تقهر ولا تغلب من الأفراد ، ومن أعمالها كذلك الأخذ على أيدي الظالمين فإن الظلم أبيع المنكر ، والظالم لا يكون إلا قويا ، وذلك اشترط في الناهين عن المنكر أن يكونوا أمة ، لأن الأمة لا تخاف ولا تغلب كما قلنا ، فهي التي تقوم على عوج الحكومة ، والمعروف أن الحكومة الإسلامية مبنية على أصل الشورى وهذا صحيح والآية أول دليل عليه ودلائلها

وفي النهاية يتبقى لنا على هذا النص ملاحظتان :

الأولى : أن صياغة النص (ولتكن منكم أمة) بتقديم كلمة (منكم) على كلمة (أمة) على خلاف الترتيب اللغوي المؤلف يبين أن هذه الهيئة العامة تابعة للأمة ونائبه عنها فلقد كاف النص الأمة الإسلامية بأن تختار — من بينها ونيابة عنها — الهيئة التي تمارس السلطة العامة فيها وهذه الهيئة رغم اختصاصها بالامر والسلطة في الأمة تستمد منها أى من الأمة صلاحيتها واختصاصها^(١) .

الثانية : أن هذا النص باعترافه لجماعة من الأمة بالحق في إصدار الاوامر إلى بقية أفراد الأمة ، يكون في الواقع قد قرر حق الأمر أى حق الحكم وأسبغ عليه الشرعية اللازمة . وبذلك يكون هذا النص قد ساهم في تأسيس السلطة العامة في الدولة الإسلامية ، بحيث لم يتبق — لكي يكتمل بناء هذه السلطة — إلا تقرير

أقوى من قوله تعالى (وأمرهم شورى بينهم) لأن هذا وصف خبرى لحال طائفة مخصوصة أكثر ما يدل عليه أن هذا الشيء ممدوح في نفسه محمود عند الله ، وأقوى من دلالة (وشاورهم في الأمر) فإن أمر الرئيس بالمشاورة يقتضى وجوبه عليه ، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن إمثاله للأمر فإذا يكون إذا هو تركه ؟ رأما هذه الآية لأنها تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو عام في الحكام والحكومين ، ولا معروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظلم) ثم يقول رحمه الله (وكون الأمة الخاصة منتخبة من الأمة العامة يقتضى أن تكون العامة رقابة وسيطرة على الأمة الخاصة بمحاسبها على قريبتها ولا تعيد إيتخاب من يقصر في عمله منها) راجع فيما تقدم : تفسير المنار ج ٤ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ مطبعة المنار ص ٤٤ — ص ٤٦ .

(١) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية في القانون الدولي العام : المرجع

السابق ص ٤٥٣ .

واجب الطاعة لأوامر هذه الجماعة ، وهذا ما تكفل به النص الثالث الذى نبسطه فيما يلى .

ثالثاً : إيجاب الطاعة لأوامر هذه الجماعة:

وقطعاً للشك فى دلالة النص السابق « ولتكن منكم أمة يدعوون إلى الخير » نزل نص (دستورى) آخر هو قول الحق تبارك وتعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ... »^(١) هذا النص يكمل النص الأول وبالتالى لا يصح تفسيره مستقلاً عنه ، ويدل على ذلك كلمة « منكم » للمتعملة فى النصين : « ولتكن منكم أمة .. » و « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم .. » فهذه الكلمة تدل على أن الجماعة التى أعطيت حق الأمر طبقاً للنص الأول هى نفسها الجماعة التى أوجب النص الثانى الطاعة لأوامرها .

ويؤيد هذا رأى الذى ذهبنا إليه التفسير الذى قدمه علماءنا الإجملاء للمقصود « بأولى الأمر » فى الآية الأخيرة .

فمن جملة الآراء التى نقلها كل من الطبرى والقرطبي فى تفسيره للمقصود من « أولى الأمر » قول الاول أنهم « أولو الفقه فى الدين والعقل »^(٢) وقول الثانى أنهم « أولو العقل والرأى الذين يدبرون أمر الناس » وقد نقله القرطبي

(١) النساء : ٥٩ .

(٢) تفسير الطبرى ج ٨ ، دار المعارف بمصر ص ٤٩٦ - ص ٥٠٣ ، حيث جاء من بين الآراء التى نقلها فى أولى الأمر قوله : (حدثني محمد بن عمر قال ، حدثنا أبو عاصم ، عن عيسى ، عن ابن نجيح ، (وأولى الأمر منكم) قال : (أولو الفقه فى الآية والعقل) .

عن ابن كيسان وذكر أنه مروي عن ابن عباس^(١).

وقد رجح هذا المعنى الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده حيث يقول رحمه الله أنه فكر في هذه المسألة من زمن بعيد ، فاتهى به الفكر إلى أن المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا منا ، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر وأن يكونوا مختارين في مجتهد الأمر واتفاقهم عليه ، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة ، وهو ما لولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه .

وأما العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الديني فلا يتعلق به أمر أهل

(١) القرطبي : كتاب الشعب ص ١٨٢٩ — ص ١٨٣١ حيث ذكر أن في المقصود (بأولي الأمر) خمسة آراء :

الأول : أنه لما تقدم إلى الولاية في الآية المتقدمة وبدأ بهم فأمرهم بأداء الأمانات وأن يحكموا بين الناس بالعدل فقال « لن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » تقدم في هذه الآية إلى الرعية فأمر بطاعته عز وجل أولا .. ثم بطاعة رسوله ثانيا .. ثم بطاعة الأمراء ثالثا . ويضيف القرطبي أن ذلك قول الجمهور وأبي هريرة .
الثاني : قال جابر بن عبد الله ومجاهد (أولو الأمر) أهل القرآن والعلم ، وهو إختيار مالك ونحوه قول الضحاك قال يعني الفقهاء والعلماء في الدين .
الثالث : حكى عن مجاهد أنهم أصحاب الرسول خاصة .

الرابع : حكى عن عكرمة أنها إشارة إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما خاصة .

الخامس : قال ابن كيسان هم أولو العقل والرأي الذين يدبرون أمر الناس ، وقد روى هذا المعنى عن ابن عباس . وهذا الرأي الأخير هو الذي أشرنا إليه في المتن وهو الذي نأخذ به .

الحل والعقد ، بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقط ، ليس لاحد رأى فيه إلا ما يكون في فهمه ، فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع مختارين في ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذ فطاعتهم واجبة ، ويصح أن يقال أنهم معصومون في هذا الاجماع^(١) .

ولقد استند الإمام فيما ذهب إليه إلى ما أورده الفيسابورى في تفسيره . وهذا الأخير وإن كان قد لخص في هذه المسألة ما قاله الفخر الرازى إلا أنه تميز عليه بالتحديد والوضوح^(٢) .

(١) تفسير المنار : الطبعة الأولى ج ٥ مطبعة المنار سنة ١٣٢٨ ص ١٨٠ وما بعدها .

(٢) ولما كان الفخر الرازى هو الأساس فإنه يتعين أن نقل بعض ما قاله هذا الأخير بإعتباره الأصل الذى استقى منه الفيسابورى ، ولتصريحه في تفسيره بما أسماه « بسلطة الأمة » ثم أخبراً لتفنيده قول من قال أن المراد بأولى الأمر الأسراء والى السلاطين .

يقول الرازى بعد أن قرر أن الجزم بطاعة أولى الأمر تقتضى عصمتهم فيما يطاعون فيه ما نصه « ثم نقول ذلك المعصوم أما مجموع الأمة أو بعض الأمة ، لا جائز أن يكون بعض الأمة لأننا بينا أن الله تعالى أوجب طاعة أولى الأمر في هذه الآية قطعا وإيجاب طاعتهم مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول إليهم والاستفادة منهم . ونحن نعلم بالضرورة أننا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم ، عاجزون عن الوصول إليهم وعاجزون عن استفادة العلم والدين منهم ، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم الذى أمر الله المسلمين بطاعته ليس بعضا من أفاض الأمة ولا طائفة من طوائفهم ، ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذى هو المراد بقوله « وأولى الأمر » أهل الحل والعقد من الأمة وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة » . =

• • • • •

ويضيف الرازي إلى ما تقدم قوله أن الأقوال المأثورة عن علماء التفسير في أولى الأمر أربعة :

١ — الخلفاء الراشدون ٢ — أمراء السرايا .

٣ — علماء الدين الذين يفتنون ويعلمون ... الناس دينهم .

٤ — الأئمة المعصومون .

ثم أورد الرازي على التفسير القديم اختياره لإيرادين أو سؤالين :

أحدهما : لما كانت أقوال الأئمة الأئمة في تفسير هذه الآية محصورة في هذه الوجوه وكان القول الذي نصرتموه خارجا عنها ، كان ذلك بإجماع الأمة باطلا .
والثاني : أن نقول حمل أولى الأمر على الأمراء والسلاطين أولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه .

١ — أن الأمراء والسلاطين أوامرهم نافذة على الخلق فهم في الحقيقة أولو الأمر ، أما أهل الحل والعقد فليس لهم أمرا نافذا على الخلق فكان حمل اللفظ على الأمراء والسلاطين أولى .

٢ — أن أول الآية وآخرها يناسب ما ذكرناه : أما أول الآية فهو أنه تعالى أمر الحكام بأداة الأمانات ورعاية العدل ، وأما آخر الآية فهو أنه أمر بالرد إلى الكتاب والسنة فيما أشكل وهذا إنما يليق بالأمراء لا بأهل الإجماع .

٣ — أن النبي ﷺ بالغ في الترغيب في طاعة الأمراء فقال « من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ، ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى أميري فقد عصاني » .

وبعد أن أورد الرازي هذه الاعتراضات أضاف أنه لا نزاع أن جماعه من الصحابة والتابعين حملوا قوله تعالى « وأولى الأمر منكم » على العلماء ، فإذا قلنا المراد منه جميع العلماء من أهل الحل والعقد (ويضيف صاحب المنار كل فيما يملكه من الأمور : قائد الجند ، رؤساء المصالح ...) لم يكن هذا قولاً خارجاً عن أقوال الأئمة بل كان هذا اختياراً لأحد أقوالهم وتصحيحاً له بالحجة

• • • • •

للقاطعة ، وبذلك يندفع الاعتراض الأول :

واما السؤال : والاعتراض الثاني فهو كما يقرر الرازي ، مدفوع لأن الوجوه التي ذكرها المعترضون وجوه ضعيفة يارضها وجوه أخرى أقوى منها :
(فأحدها) أن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة . فحينئذ لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة ، وعن طاعة الله وطاعة رسوله بل يكون (أخلاقه) كما أن وجوب طاعة الروجة للزوج والولد للوالدين داخل في طاعة الله وطاعة الرسول ، أما إذا حملناه على الإجماع لم يكن هذا القسم داخلياً تحتها لأنه ربما دل الإجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ أمكن جعل هذا القسم منفصلاً عن القسمين الأولين فهذا أولى :

(وثانيهما) أن حل الآية على طاعة الأمراء يقتضي إدخال الشروط في الآية لأن — طاعة الأمراء إنما يجب إذا كانوا على الحق فإذا حملناه على الإجماع لا يدخل الشرط في الآية فكان هذا أولى :

(وثالثهما) أن قوله من بعد (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) مشعر بإجماع مقدم يخالف حكمه حكم هذا النزاع .

(ورابعهما) أن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعاً وعندنا أن طاعة الإجماع واجبة قطعاً ، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بظلم ، وفي الأقل تكون واجبة بحسن الظن للضعيف ، فكان حل الآية على الإجماع أولى لأنه أدخل الرسول وأولى الأمر في لفظ واجد وهو قوله « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى منكم ... » فكان حل أولى الأمر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حله على الفاجر الفاسق .

(وخامسها) أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء ، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء فكان حل لفظ أولى الأمر عليهم أولى :

ويؤيد المعنى المعنى المتقدم أيضا السعد في شرح المقاصد فهو إذ يذهب إلى أن الإمامة تنعقد بطرق أحدها بيعة أهل الحل والعقد من العلماء ورؤساء ووجوه

ويورد الأستاذ الإمام على أقوال الرازي ملاحظتان :

الأولى : أن حصره للأقوال المنقولة في تفسير « أولى الأمر » في الأربعة التي ذكرها وتقلناها عنه غير مسلم به . فقد روى عن مجاهد أن أولى الأمر هم الصحابة وفي رواية عنه وعن مالك والضحاك وهي مأثورة عن جابر بن عبد الله أنهم أهل القرآن والعلم . فإن كان الرازي يعني بأهل الإجماع المجتهدين على اصطلاح أهل الأصول فهم أهل العلم والقرآن ، وإن كان يعني بهم أهل الحل والعقد الذين يصبون الإمام الأعظم كما يفهم من تنبيهه الآخر ، فقد يوافق قوله قول ابن كيسان الذي أشرنا إليه في صدر هذا الكلام قالا عن القرطبي والذي مؤداه أن المقصود بأولى الأمر هم أهل العقل والرأي .

الثانية : أن الرازي رغم إسبابه وأطنابه لم يحل المسألة كما يجب إذ عبر تارة بأهل الإجماع ، والمتبادر إلى الذهن أن المراد بهم المجتهدون في المسائل الفقهية ، وعبر تارة بأهل الحل والعقد والمتبادر إلى الذهن أنهم هم الذين يختارون الإمام الأعظم . لذلك فقد جاء النيسابوري وحسم المسألة : فيبعد أن أبطل الأقوال المشهورة في تفسير أولى الأمر قال ، « وإذا ثبت أن حل الآية على هذه الوجوه غير مناسب تبين أن يكون المصوم كل الأمة أي أهل الحل والعقد وأصحاب الآراء والاعتبار فالمراد بقوله « أولى الأمر » ما اجتمعت الأمة عليه .

ويطلق الأستاذ رشيد رضا على ذلك « بأن قوله « أهل الحل والعقد وأصحاب الاعتبار والآراء » هو معنى قول الأستاذ الإمام الذي أدخل فيه أمراء الجند ورؤساء المصالح وهذا هو المقول لأن مجموع هؤلاء هم الذين تتق بهم الأمة وتحفظ مصالحها .

راجع في كل ما تقدم : التفسير الكبير للرازي — الطبعة الأولى ، المطبعة البهية المصرية سنة ١٤٥٧ هـ — ١٩٣٨ م ٩٣ ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وكذلك تفسير المنار ، المرجع السابق ج ٥ ص ١٨٥ وما بعدها .

الناس ، يرى أن أهل الحل والعقد وهم خواص الأمة من العلماء ورؤساء الجند والمصالح ، هم أولى الأمر الذين يجب طاعتهم فيما يتفقون عليه لأن عامة الناس ودعماهم يقبعونهم بارتياح واطمئنان ولأنهم هم العارفون بالمصلحة التي تحتاج إلى تقرير الحكم فيها ، ولأن اجتماعهم واتفاقهم ميسور ، ولأجل ذلك كان اجتماعهم بمعنى إجماع الأمة برمتها . وهذه المعاني لا تتحقق - كما يرى - باجماع المجتهدين في الفقه إن أمكن أن يعرفوا وأن يجتمعوا وأن تعلم الأمة باجماعهم وتثق بهم . ولقد فسر السعد معنى هذه الرئاسة التي هي حق للأمة لئلا تستشكل ورد بذلك على من ظنوا بأنه إذا كانت الرئاسة للأمة فمن الرأس ؟

فأوضح أنه يريد بالأمة أهل الحل والعقد أي الذين يمثلون الأمة بما لهم فيها من الزمام والمكانة ، ورئاستهم تكون على من عداهم أو على جميع أفراد الأمة^(١) .

ويؤيد هذا المعنى كذلك الاستاذ رشيد رضا إذ يرى أن الله أمر بطاعة أولى الأمر وهم الجماعة لأولى الأمر ، وذلك لأن ولي الأمر واحد منهم ، وهو إنما يطاع بتأييد جماعة المسلمين الذين بايعوه .

ويستدل على ذلك بما ورد من الأحاديث الصحيحة في التزام الجماعة ، وكون طاعة الأمير تابعة لطاعتهم واجتماع الكلمة لسلطتهم كحديث ابن عباس في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « من رأى من أميره شينا فليصبر عليه فإن من فارق الجماعة شبرا فمات ميتة جاهلية »^(٢) .

(١) السعد : شرح المقاصد ، الأستانة سنة ١٩٣٨ ص ٢٢٠ .

(٢) محمد رشيد رضا : الخلافة في الإمامة العظمى ، مطبعة المنار سنة ١٣٤١ هـ

وذهب إلى رأى نفسه الاستاذ محمود شلتوت إذ يقرر أن « أولى الامر » هم أهل النظر الذين عرفوا في الامة بكمال الاختصاص في بحث الشئون وإدراك المصالح والغيرة عليها ، وكانت إطاعتهم هي الاخذ بما يتفقون عليه في المسألة ذات النظر والاجتهاد ، أو بما يترجح فيها عن طريق الاغلبية أو قوة البرهان^(١).

بهذا (النص الدستوري) تكون السلطة العامة قد استكملت وجودها ، لان هذا النص يعطى لبعض الاشخاص الحق في أن يفرضوا على الآخرين تنفيذ ما يصدرونه من أوامر فهو يقيم إذن سلطة عامة منحها وجوداً شرعياً .

والنص بإيجاب الطاعة الأولى الامر يمنح قرارات تلك الهيئة قوتها الالزامية على مستوى الامة كلها مما يؤكد طبيعتها وصلاحياتها لإصدار أوامر نهائية ملزمة للامة في النطاق العام لشريعتها .

ويجب على الامة قبول هذه الاوامر والخضوع لها سرّاً وجهرّاً ، وهي لا تكون بذلك خاضعة لاحد من البشر ، ولا خارجة عن دائرة توحيد الربوبية الذي شعاره إنما الشارع هو الله . « إن الحكم إلا لله أمر أن لا تعبدوا إلا إياه » ذلك أنها لم تعمل إلا بحكم الله تعالى أو حكم رسوله صلى الله عليه وسلم بإذنه ،

(١) محمود شلتوت . الإسلام عقيدة وشرعية ، دار الشروق ص ٤٦٢ وما بعدها حيث ينفي أن أولى الأمر هم خصوص الأمراء والحكام ، ويرى أن القول بذلك هو الذي سلب المسلمين مبدأ الشورى حيث اتخذ في كثير من الفترات سبيلاً لاختضاع الامة للحاكم ولو كان غاشماً ظالماً أو جاهلاً مفسداً . وينفي كذلك أن يكون المقصود بأولى الأمر خصوص المعروفين في الفقه الإسلامى باسم « الفقهاء أو المجتهدين » الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم الفقه وعلوم الكتاب والسنة لأن هؤلاء — كما يرى — لا تعدو معرفتهم في الغالب هذا الجانب ، ولأنهم لم يألفوا البحث في تعرف كثير من الشئون العامة .

أو حكم نفسها الذي استنبطه من الكتاب أو السنة جماعة أهل الحل والعقد والعلم والخبرة من أفرادها الذين وثقت بهم واطمأنت باخلاصهم وعدم اتفاقهم إلا على ما هو الأصح لها^(١).

الفرع الثاني

من الذي يملك حق الأمر

ينافي الفرع الأول أن الدستور الإسلامي قد أورد أساس حق الأمر — أى أساس السلطة العامة — بما تضمنه من نصوص تقرر لجماعة من المسلمين الحق في إصدار الأوامر إلى بقية أفراد الأمة «ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» وبما أوجبه من طاعة تلك الأوامر، يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ...»

هذه السلطة التي تقررها تلك النصوص نظرياً وأوجب طاعتها من حيث المبدأ، من الذي يملكها أو بعبارة أخرى من هو صاحبها؟

هذا الموضوع يتنازعه رأيان:

الأول ويرى أن الله صاحب السلطة.

والثاني يرى أن الأمة هي صاحبة السلطة.

الرأى الأول — الله صاحب السلطة :

ولهذا الرأى في الحقيقة صورتان :

(١) تفسير المنار : المراجع السابق ج ٥ صفحة ١٨٥ وما بعدها .

الأولى : ويرى أصحابها أن السلطة العامة صاحبها هو الله ولكنه خولها لها كم وحده أى للخليفة دون باقى المسلمين .

ومبلغ علمنا أن هذا الرأى لم يقل به عالم من علماء المسلمين ولم نجده إلا عند اثنين من الكتاب :

أولهما : هو الأستاذ الدكتور حسن إبراهيم الذى كتب يقول أن الخلافة العباسية أوجدها الفرس الذين يقولون بنظرية الحق الملكى المقدس The divin right of kings بمعنى أن كل رجل لا يتنسب إلى البيت الملك ويتولى الملك يعتبر مغتصباً لحق غيره . لذلك أصبح الخليفة العباسى يحكم بتفويض من الله لا من الشعب ، كما يتجلى ذلك فى قول أبى جعفر المنصور « إنما أنا سلطان الله فى أرضه ^(١) » .

وثانيهما : هو الأستاذ على عبد الرازق الذى يرى أنه كان بين المسلمين خلاف بمصدر مصدر سلطان الخليفة فكان هناك مذهبان : الأول : ويرى أن الخليفة إنما يستمد سلطته من الأمة — والثانى . يرى أصحابه أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله وقوته من قوته .

ويرى هو أن الرأى الأخير كان سارياً بين عامة العلماء وطامة المسلمين ، وأنهم جعلوا الخليفة ظل الله تعالى ، وأن أباً جعفر المنصور زعم أنه سلطان الله فى أرضه ^(٢) .

(١) د. حسن إبراهيم : النظم الإسلامية الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٢ مكتبة النهضة المصرية ص ٤٩ .

(٢) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم — الطبعة الثانية ١٩٤٤م ١٩٢٥م مطبعة مصر ص ٧ . والاولف يشير بذلك إلى خطبة للخليفة المنصور فى مكة قال فيها : « أياها الناس إنما أنا سلطان الله فى أرضه ، أسوسكم بتوفيقه

وإذا نحن بحثنا عن بحثنا عن الأدلة التي ساقها هذان الكاتبان لرأيهما ،
نجدها — كما ذكر بحق الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى لا تعدو بعض
الأقوال المنسوبة إلى أحد الخلفاء ، أو مجرد ذكر بعض العلماء لاسماء الملوك
أو السلاطين مقرونة بهالة من التوقير تبلغ حد التقديس كما وصفها الأستاذ
على عبد الرازق^(١) . أو بعض أبيات شعرية نظمها بعض الشعراء في العصر
الأموي أو العصر العباسي لنيل بعض الحظوة أو قسط من المال لدى بعض
الخلفاء .

وهذه الأدلة كلها لا تصلح في نظرنا لأن تترتب عليها النتيجة التي استخلصها
أصحاب هذا الرأي .

وتسديده وتأيينه وحارسه على ماله ، أحمل فيه بمشيئته وإرادته واعطيه بإذنه ،
فقد جعلني الله عليه قفلاً إن شاء أن يفتحني فتحنى لأعطائك وقسم أرزاقكم
وإن شاء أن يغلني عليها اغلني .. إلخ وكان مرجعه للمقد الفريد ج ٢ ص ١٧٩
راجع في ذلك كتابه سالت الإشارة ص ٤ هامش (٢) .

(١) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم — المرجع السابق ص ٨٤ ،
حيث يقول وإذا أنت رجعت إلى كتب مما ألف العلماء خصوصاً بعد القرن
الخامس الهجري ، وجدتهم إذا ذكروا في أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين
رفوه فوق صف البشر ووضعوه غير بعيد من مقام العزة الإلهية ، ودونك
مثالاً لذلك ما جاء في خطبة نجم الدين القزويني (المتوفى سنة ٥٩٣ هـ) في أول
الرسالة العنسية في القواعد المنطقية — حيث قال « فأشار إلى من سدد بلفظ
الحق ، وامتناز بتأييده من بين كافة الخلق .. » إلخ وقال شارح تلك الرسالة
قطب الدين الرازي (المتوفى سنة ٧٦٦ هـ) في خطبة فصرحه (مبعثاً إلى
ال خليفة) وخدمت به على حضرة من خصه الله تعالى بالنفس القدسية والرياسة
الأنسية .. إلخ ، ويقول عبد الحكيم البياكوتي (المتوفى عام ١٠٦٧ هـ) في
حاشيته على الشرح المذكور « جعلته عراصة لحضرة من خصه الله تعالى
بالسلطة الأبدية وأيده بأبوة سرمدية » وكل هذه العبارات تشير إلى الخليفة .

فأولا : فيما يتعلق بالأقوال المنسوبة إلى الخليفة أبي جعفر المنصور ، فإن الثابت أن الأستاذ علي عبد الرازق قد استمدّها من كتاب العقد الفريد ، وهذا الكتاب لا يعد في نظرنا مرجعا تاريخيا أو فقهيا يمكن الاعتماد بما جاء به .

وحتى لو سلمنا جدلا — بصحة العبارة المنسوبة إلى أبي جعفر المنصور فإننا لا نسلّم بأن هذا الخليفة العالم كان ينادى بنظرية الحق الإلهي أو بنظرية الحق الملكي المقدس لأن هذه النظريات إنما قيل بها لتبرير السلطة المطلقة وغير المستولة للملوك ولا يعقل أن يكون هذا الخليفة العالم — على فرض التسليم بصحة ما نسب إليه — قد قصد إلى شيء من ذلك^(١) .

وحتى إذا سرنا أبعد من هذا ولم نكتف بالتسليم بصحة ما نسب إلى الخليفة المنصور ، بل سلمنا كذلك بأنه كان يقصد القول بأنه يستمد سلطته من الله وأن سلطته لذلك مطلقة . . فهل يعد تصرفه ذاك أو تصرف غيره من الخلفاء حاكما على الشريعة الإسلامية ؟ أن الأحكام الشرعية لا تستمد من تصرف خليفة أو أكثر وإنما تستمد من الكتاب ومن السنة ومن إجماع المسلمين . وطبقا للمبادئ العامة المستمدة من هذه المصادر جميعها فإن للأمة حق اختيار الخليفة وحق نصحه وتوجيهه وتقويمه إن أساء ، بل وحق عزله من منصبه إن جد ما يوجب عزله ، فهل يستقيم ذلك مع القول بأن الخليفة يستمد سلطاته من الله ويحكم بتفويض من الله .

والواقع فإن العبارات المنسوبة إلى بعض الخلفاء العباسيين إنما ترجع إلى أن هؤلاء الخلفاء ولاسيما الأولين منهم قد عملوا على صبغ الخلافة بصبغة دينية

(١) د . عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم في الإسلام — المرجع

تغلبا لشأنها في نفوس الناس خصوصا في عهد الخليفة المنصور حيث لاحظ كثرة الخارجين على الدولة العباسية في عهده ، وكان من مظاهر تلك الصيغة الدينية التي صبغت بها الخلافة في العصر العباسي مظاهر القدسية التي كانت تحاط بها البيعة للخلافة^(١) .

وثانيا : فإنه لا يصح كذلك الاستناد إلى بعض عبارات وردت في مقدمات أو افتتاحيات بعض الكتب أو في بعض أبيات من الشعر لأن هذه العبارات ما قبلت لتبرير نظرية ما وإنما قبلت تقريبا وزلني للخليفة ولأنه لا يصح الاستدلال بالشعر في مجال البحوث العلمية أو الفقهية .

الصورة الثانية : ويرى أصحابها أنه الساطة وإن كان مصدرها الله ، إلا أنه لم ينحولها لفرد — حاكم أو غير مولى — إنما منحها الأمة الإسلامية كلها نيابة عنه^(٢) . ومن القائلين بهذا الرأي المرحوم الأستاذ الدكتور السنهوري إذ يقول « وفي كلمة واحدة فإن السيادة في الشريعة الإسلامية لله وحده ، ولكنه أناب عنه الأمة كلها وليس فردا واحدا أيا كان ، حتى ولو كان خليفة ، أو هيئة أخرى متميزة ولو كانت هيئة دينية »^(٣) .

(١) أحمد أمين دعوى الإسلام — طبعة ١٣٢٥ هـ — ١٩٤٦ م ص ٤٥-٤٦
(٢) نادى برأى قريب من هذا بعض كبار رجال الدين المسيحي في أوروبا في القرن السادس عشر من أمثال سواريز وجوريو . إذ قالوا بأن الساطة تأتي من الله بطريق غير مباشر ، ولكنها تأتي من الشعب بطريق مباشر ، إذ أن السلطة أولو أن أصلها من الله ولكنها لم يجعل منها منحة لفرد معين وإنما منحها لجمهور الشعب . راجع في ذلك د . عبد الحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، المرجع السابق ص ٥٥٥ .

(٣) SANHOURY (A) : Le Califat, Paris, 1926, p. 17

وقريب من هذا ما قال به الأستاذ أبو الأعلى المودودي . فهو يرى أن «الحاكمية Souverainety هي لله وحده ويبدئ التشريع وليس لأحد وإن كان نبياً أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله ، والنبي أيضاً لا يتبع إلا ما يوحى إليه ، وما وجب على الناس طاعة النبي إلا لأنه لا يأتيهم إلا بالأحكام الإلهية . فسلطة التشريع وبوجه عام سلطة إصدار أى أمر من الأمور إنما يختص بها الله وحده»^(١).

وبناء على ما تقدم فإن الحكومة الإسلامية لا تعد في نظره ديمقراطية بل هي «تيوقراطية Theocracy أى حكومة إلهية ... والتيوقراطية التي جاء بها الإسلام لاستبد بأمرها طبقة من السدة أو المشايخ ، بل هي تكون في أيدي المسلمين عامة ، وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها وفق ما ورد في كتاب الله وسنة رسوله» ثم يضيف أنه يختار لهذه الحكومة الإسلامية «اسم التيقراطية الجمهورية Theo - democracy أو الحكومة الإلهية الجمهورية»^(٢).

ونحن لا نستطيع كذلك التسليم بهذا الرأي في صورته الثانية :

أولاً : لأننا لا نتفق مع القائلين به ولا مع غيرهم الذين درجوا على استعمال تعبير «السيادة» Souveraineté بالفرنسية أو Souvereignty بالإنجليزية في مجال بحث النظرية السياسية الإسلامية أو نظام الحكم في الإسلام ، لأن هذا التعبير كما ذكرنا أعلاه من نتاج بيئة معينة ووليد تفاعل معين أكسبه معنى

(١) أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام السياسية ، المرجع السابق ص ٢٩ — ٣٠ .

(٢) أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام السياسية ، المرجع السابق ص ٢٠ — ٣١ .

خاصا عرف به ، وهو غير معروف في البيئة الإسلامية ، ولم يستخدمه فقهاء المسلمين ، فمن الخطأ إذن استعماله لأنه يؤدي إلى الخلط .

ثانياً : إن القول بأن السيادة لله وأنه أناب الأمة كلها في مباشرتها ، هو قول خطير يؤدي إلى الاستبداد بالسلطة .

لأننا إذ سلطنا بالأمر الواقع وهو أن الأمة كلها لا تستطيع القيام بأمر هذه السلطة ، وأنه لا مفر من التفويض فيها ، فإننا ننتهي إلى القول بأن هذه السلطة صوف يتولاها - عن الأمة - أفراد منها . و الفرق كبير بين أن تكون السلطة التي يتولاها هؤلاء الأفراد سلطة إلهية - كما يرى أصحاب هذا الرأي - وبين أن تكون سلطة بشرية ، لأن السلطة في الحالة الأولى لن تقبل الحساب ولا المناقشة وهو ما يؤدي إلى الاستبداد .

ثالثاً : أن الأستاذ المودودي نظر في الواقع إلى ما صار إليه الإسلام والمسلمون من الضعف وفقدان الثقة بالنفس حتى صاروا يتعلقون بكل نظام سياسي مهما كان متعارضاً مع نظام الإسلام فيقولون بأن الإسلام ديمقراطيًا واشتراكيًا فأراد أن يكافح هذه النزعة ، وقام بـ دراسة لبعض النصوص ، قرر بعدها أن الإسلام دولة إلهية أو دولة ثيوقراطية وقاته أنه لا يسبى إلى الإسلام - في نظر الغرب مثل القول بأن دولته دولة ثيوقراطية ، ذلك أن هذه الدولة قد ارتبطت في أذهان الغرب ومفكره بالصورة البغيضة للحكم الكلي المطلق^(١) .

رابعاً : ونحن لا نتفق كذلك مع أبي الأعلى المودودي في المعنى الذي استنبطه والتفسير الذي أعطاه لقوله تعالى « إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه » إذ يستخلص من ذلك أن سلطة التشريع وبوجه عام سلطة أي أمر من الأمور،

(١) د . عبد الحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، المرجع

إنما يخضع لها الله وحده . نحن لا نتفق معه في إطلاق القول على هذا النحو . بل لعله رد على نفسه في موضع آخر حين قال « ليس لأحد وإن كان نبيا أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله » وإذن فإنه يمكن أن يوجد فرد أو هيئة يكون لها حق الأمر والنهي إذا خولت ذلك من الله سبحانه . وإذن حين يخاطب الله الأمة المسلمة ويأمرها بقوله « ولكن منكم أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ألا يكون بذلك قد دخلها السلطة في أن تأمر وأن تنهى ، ثم حين يفرض على الجماعة المسلمة أن تخضع لأوامر هذه الهيئة بقوله « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » أفلا يكون بذلك قد أدخل لقرارات هذه الهيئة القوة الملزمة ، والأمة حين تخضع لقرارات تلك الهيئة البشرية لا تكون بذلك خارجة عن دائرة توحيد الربوبية الذي شعاره إنما الشارح هو الله « إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه » ذلك أن الأمة لم تعمل إلا بحكم الله تعالى أو بحكم رسوله بإذنه ، أو بالحكم الذي استنبطه لها جماعة أهل الحل والعقد والعلم والخبرة من أفرادها الذين وثقت بهم وأطمأنت إليهم .

الرأى الثانى : الأمة صاحبة السلطة :

إذا تمهد ذلك ، وإذا استبعدنا الرأى القائل بأن صاحب السلطة العامة هو الله وذلك في صورتيه اللتين عرضناهما ، فإنه لا يسمننا إلا الانتهاء إلى القول بأن السلطة العامة ليس لها سوى مصدر واحد وصاحب واحد هو الأمة . وهذا هو الرأى الذى نأخذ به ، ولنا عليه الأدلة الآتية :

أولا : أن الشريعة تنظر إلى الأمة كوحدة لها كيانها المستقل ، وتخاطبها مباشرة بأوامرها وتكليفها بتنفيذها . من ذلك أن القرآن الكريم - في كثير من آياته - يتوجه بالخطاب في الأمور العامة إلى المؤمنين نى إلى الأمة الإسلامية

كلها . من هذه الآيات : قوله تبارك وتعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ..)^(١) وقوله : (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعهود)^(٢) وقوله (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين)^(٣) وقوله (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والاتى بالاتى)^(٤) وآيات أخرى كثيرة جاء الخطاب فيها للمؤمنين أمر بأداء الامانات إلى أهلها والحكم بالعدل والوفاء بالعهد وتنفيذ الحدود وقتال الفئة الباغية .. الخ .

وفي توجيه القرآن الخطاب في تلك الآيات وأمثالها إلى الأمة جميعها دلالة على أن الأمة هي التي تحمل مسئولية إقامة الدين وشرائعه ورعايته للصالح العامة فتكون هي مصدر سلطة الحكم لقاء ما تحمل من المسئولية الكبرى . ويؤكد هذا الدور البارز للعرف به للأمة قول الرسول عليه الصلاة والسلام (لا تجتمع أمتي على ضلالة) فهذا الحديث معناه أنه متى اجتمعت الأمة على رأى كان هو الحق وكان واجبا الأخذ به^(٥) .

ثانياً : والدليل الثانى هو قوله تبارك وتعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون »^(٦) وقوله عز وجل « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »^(٧) .

فالخطاب في النص الأول موجه إلى الأمة الإسلامية كلها ، وبصفة الأمر

(١) النساء : ١٣٥ (٢) المائدة : ١ .

(٣) المائدة : ٨٧ (٤) البقرة : ١٨٢ .

(٥) د : محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الاسلام ص ٧٤ وما بعدها .

(٦) آل عمران : ١٠٤ (٧) النساء : ٥٩ .

(ولكن) وهذا يعنى تكليف الأمة باختيار جماعة منها تتولى عنها سلطتها العامة . والنص قد يقدم كلمة (منكم) على كلمة (أمة) فى قوله (ولكن منكم أمة) ، وذلك على خلاف الترتيب الذى فى المألوف ، يكون قد قصد أن يلفت النظر إلى المصدر الذى سوف تأتى منه هذه الجماعة وهى الأمة كلها وأن يبرز تبعية هذه الجماعة للأمة ونيابتها عنها . وهذا دليل على أن الأمة هى الأصل وهى المصدر لهذه السلطة .

وقد استعمل النص الثانى كلمة (منكم) المستعملة فى النص الأول وذلك فى قوله (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله : وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ولم يقل وأولى الأمر عليكم وفى هذا ما يكشف عن تبعية أولى الأمر هؤلاء للأمة واستمدادهم السلطة منها^(١) .

والدليل الثالث أن الشريعة أوجبت على الحكام الرجوع إلى الأمة لاستشارتها فى الأمور الهامة . وقد تقرر ذلك بنصين صريحين من نصوص القرآن هما قوله تبارك وتعالى (. . فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر) وقوله (. . وأمرهم شورى بينهم) .

وهذا الالتزام الملقى على عاتق الحكام ناشئ عن أن الأمة هى التى اختارتهم وأنهم يستمدون السلطة منها .

ولقد فهم هذا المعنى الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم ، وعرفوا أنهم يستمدون سلطاتهم من جماعة المسلمين .

فى إحدى خطبه عقب توليه الخلافة يقول الصديق أبو بكر رضوان الله

(١) محمد كامل ياقوت : الخصية الدولية فى القانون الدولى العام ، المرجع السابق ص ٤٥١ وما بعدها .

عليه « إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني » (١). وفي خطبة أخرى له قرب وفاته يقول (إن الله قد رد عليكم أمركم فأمرُوا عليكم من أحببتكم) (٢).

فهو في خطبته الأولى يعترف لجماعة المسلمين بالحق في تقويم الحاكم ورده إلى طريق الصواب إن هو حاد عنها . وفي خطبته الثانية يقر لهذه الجماعة بحقها في الحكم وفي اختيار من تشاء . . . وما ذلك كله إلا لأنها مصدر سلطة الحاكم .

إذا ما اتينا إلى أن الأمة هي صاحبة السلطة ، فإننا نصل بذلك إلى سؤال آخر هو : هل تباشر الأمة سلطتها بنفسها أم عن طريق نواب عنها ؟

من البدعي القول بأن الأمة لا تستطيع كلها وبمجموع أفرادها أن تباشر السلطة العامة ، لذلك فقد تبين أن يتولى عنها ذلك أفراد منها فن م على وجه التحديد ؟ وما هي علاقتهم بالأمة ؟

أهل الحل والعقد نواب الأمة :

قلنا أن الأمة كلها لا يمكن ولا تستطيع أن تمارس بنفسها سلطتها العامة لذلك تبين أن يقوم بهذه المهمة جماعة عنها . هذه الجماعة هي التي عبر عنها النص (الدستوري) بكلمة « أمة » وذلك في الآية القرآنية « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك

(١) تاريخ الطبري مكتبة خياط ، بيروت ١٩٦٥ القسم الأول ج ٤ ص ٨٢٩.

(٢) الشيخ محمد يوسف : حياة الصحابة ج ٢ الطبعة الأولى ، مطبعة مجلس

دائرة المعارف ، حيدر أباد الهند ، ١٣٨٣ هـ — ١٩٦٤ م ص ٢١٠ .

هم المفلحون » ومنحها كذلك الحق في إصدار أوامر إلى أفراد الأمة ، وهي كذلك التي عبر عنها النص الدستوري الثاني بكلمة « أولى الأمر » في الآية القرآنية « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وفرض لها بذلك واجب الطاعة .

هذه الجماعة هي ما يطلق عليها في الفقه « أهل الحل والعقد » .

ولكن من هم أهل الحل والعقد على وجه التحقيق ؟ وما هو النظام الذي يجمع شملهم ويعرفنا بأراهم ؟ ثم ما هي العلاقة التي تربطهم بالأمة ؟ . . .

من هم أهل الحل والعقد :

أما عن السؤال الأول فلا نجد الفقهاء تكلموا فيه بشيء من التفصيل ، وغاية ما نجده هو ضرورة توافر بعض الشروط فيهم . هذه الشروط هي كما يذكر الماوردي المدالة والعلم والرأي والحكمة^(١) .

ولقد دفع هذا الغموض ببعض الفقهاء إلى أن يقصروا أهل الحل والعقد على الأمراء ، بينما قصرهم غيرهم على العلماء ، وقالت طائفة ثالثة بأنهم الأمراء والعلماء .

ونحن نرى أن أهل الحل والعقد ليسوا هم الأمراء أو العلماء ، ولكنهم أهم من ذلك بكثير .

.. وقصر أولى الأمر على الأمراء والحكام سلب المسلمين مبدأ الشورى ، وانخذل في كثير من الفترات سبيلا لإخضاع الأمة لحاكم ولو كان غاشما ظالما أو جاهلا مفسداً .

(١) الماوردي — الأحكام السلطانية — المرجع السابق ص ٦ .

كذلك ليس «أولوا الأمر» خصوص المروفين في الفقه الإسلامي باسم «الفقهاء أو المجتهدين» الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة، فإن هؤلاء لا تعدو معرفتهم في الغالب هذا الجانب، ولم يألّفوا البحث في تعرف كثير من الشئون العامة كشتون السلم والحرب والزراعة والتجارة والإدارة والسياسة.

وإنما أولوا الأمر يشملون فيما يرى الأستاذ الإمام محمد عبده «الحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم في الحاجات والمصالح العامة»، وفيما يرى الأستاذ شلتوت «أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص في بحث الشئون وإدارة المصالح والغيرة عليها»^(١). وهم فيما نرى — بعبارة أعم — ممثلي الأمة بجميع طبقاتها وفئاتها.

نظام أهل الحل والعقد:

أما الإجابة على السؤال الثاني ونعني به ما هو النظام الإسلامي الذي يجمع شمل أهل الحل والعقد ومنه نعرف آراءهم، فنستطيع القول بأن الإسلام ليس له في هذه الناحية نظام محدد جامد لا يجوز اتباع غيره، ذلك أن هذه المسألة مسألة تنظيمية تختلف باختلاف الزمان والمكان.

ولقد أراد البعض أن يفهم من ذلك أن الإسلام لا يجيز فكرة الانتخابات العامة، وأنه في عهد الخلافة الراشدة كان الخليفة يدعو من يشاء من أفراد الأمة لينسب منه المشورة، وما كان أحد يعلم من هم أهل الحل والعقد الذين يجوز لهم القطع في مسائل الأمة الهامة.

والحق أن ذلك ظن باطل منشأه أن الناس يريدون أن يفسروا ما جرى في

(١) راجع ما سبق ص ١٠٤ وما بعدها.

عنصر الإسلام الأول بين هذا العصر الذى يعيشون فيه وبمقاييسه، وكان واجبا عليهم أن ينظروا بين ذلك الزمان وبمقاييسه .

فن المعلوم أن الإسلام قام فى مكة المكرمة كثورة من الثورات . ومن طبيعة الثورات أن الذين يستجيبون لدعوتها قبل غيرهم هم الذين يكونون أصحاب القائد وسواعده ورجال مشورته ، فالذين كانوا السابقين الأولين فى الإسلام أصبحوا بطريق فطرى أصحاب النبي وأهل مشورته يشاورهم ويستند عليهم فى الأمور التى لم ينزل فيها حكم من عند الله . ولما كثر للاستجيبون لدعوة الإسلام واشتد الصراع ضد قوى الكفر والشرك ، أُنِجبت الدعوة بنفسها وأبرزت رجالا كانوا ممتازين عن سائر المسلمين بخدماتهم وتضحياتهم وبصيرتهم ، وفراستهم ، كأنبي بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وأبي هبيرة . . . وكثيرين غيرهم . ولم يكن انتخاب هذه الصفوة من الرجال قد تم بالأصوات ، ولكن بما عانوا فى حياتهم من المحن والشدائد والتجارب ، وبما قدموه لدعوة الإسلام الناشئة من خدمات وتضحيات ، وهى طريق للانتخاب أكثر صحة وأدنى إلى الفطرة من طريق الأصوات . وهكذا أتبع لهذا النوع من الرجال أن يكونوا من أهل الحل والعقد حتى قبل هجرة الرسول إلى المدينة بما حازوه من ثقة النبي وسائر المسلمين .

وبعد هجرة الرسول إلى المدينة ، كان طبيعيا أن الذين بسواعدهم انتشر الإسلام ومازال ينتشر فى المدينة المنورة ، هم الذين نالوا منزلة الزعماء المحليين فى هذا المجتمع ، وكانوا هم الأجدر بأن يشتركوا فى مجلس الشورى النبى كعنصر ثانى وهم الأنصار، إلى جوار العنصر الأول من السابقين الأولين من المهاجرين وفى مجتمع المدينة بدأ يبرز عنصران جديدا من الناس : عنصر من الذين قاموا بأعمال جليلة ومهمات عظيمة فى الشئون السياسية والعسكرية

ودعوة الناس إلى الدين حتى أصبح الناس لا تطمح أبصارهم إلا إليهم في كل ما يعرض لهم من أمورهم الهامة. وعنصر من الذين نالوا شهرة عظيمة بين الناس في علم القرآن والفقه في الدين حتى أصبح عامة المسلمين يستمدون عليهم في فهم أمور دينهم بعد انتقال النبي إلى الرفيق الأعلى . وبذلك انضم هذان العنصران أيضا إلى أهل الحل والعقد ، وتم لهم تشكيل مجلس شورى النبي ولم يشعر المسلمون قط أنهم بحاجة إلى انتخاب هذا المجلس بالأصوات ، ولو أنهم أرادوا ذلك لما كان في المجتمع أحد سواهم .

وهكذا برز أهل الحل والعقد في عهد النبي ، وهم الذين كان الخلفاء الراشدون يشاورهم من بعده وكان ينضم إليهم رجال جدد أثبتوا أنهم صالحون لعضوية هذا المجلس وذلك بما نالوا من شهرة وحب بين العامة بخدماتهم ووفاءهم . وما كان الخلفاء الراشدون يقطعون أمرا من الأمور الهامة إلا برأيهم^(١).

ولكي نتبين ما كان لأهل الحل والعقد هؤلاء من منزلة في عهد الخلافة الراشدة ، علينا أن نذكر هذه الواقعة التي أشار إليها ابن قتيبة في بيعة سيدنا علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه قال « وذكروا أنه لما كان في الصباح اجتمع الناس في المسجد .. ثم قام الزبير فحمد الله وأثنى عليه ثم قال « أيها الناس إن الله قد رضى لكم الشورى فأذهب بها الهوى ، وقد تشاورنا فرضينا عليا فبايعوه وأما قتل عثمان فانا نقول فيه أن أمره إلى الله .. فقام الناس فأتوا عليا في داره فقالوا : نبيك ، قد يدك لا بد من أمير ، فأنت أحق بها ، فقال : ليس ذلك

(١) أبو الأعلى المودودي : تدوين الدستور الإسلامي — المرجع السابق

إليكم ، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر
فهو الخليفة »^(١).

من كل ما قد لنا نستطيع أن نستخلص قاعدة عامة هي أن الخليفة أو رئيس
الدولة بصفة عامة لا ينبغي له أن يشاور في الأمر من يشاء ، أو أن ينتقى هذا
الذي يشاوره بنفسه ووفق هواه ، بل يجب عليه أن يشاور في أمر المسلمين من
يكون حازماً لثقة عاستهم ، ويكون الناس على اطمئنان من إخلاصه وأمانته
وأهليته . أما كيف تبين من يحوز ثقة المسلمين لتتكون منهم هيئة أهل الحل
والعقد ، فإننا نستطيع القول بأنه لا يمكن أن نختار لهذه المهمة نفس الطريق الذي
اختاره المسلمون في بدء الإسلام والظروف اليوم جد مختلفة ونستطيع القول
من ناحية أخرى أن الإسلام بأصوله العامة وبما فرضه من الشورى في أمور
الأمة ، قابل تماماً لأي نظام يؤدي إلى تبين أهل الحل والعقد ، وأن لكل أهل
عصر من العصور أن يتخذوا النظام الذي يرونه كفيلاً بتحقيق تلك الغاية
الجليلة ، معتمدين على اجتهادهم ومستلهمين روح الإسلام وشريعته .

وعلى ضوء من ذلك وفي هداه يمكننا القول بأن طريق الانتخاب في هذا
العصر من الطرق المباحة التي يمكن الالتجاء إليها لتعيين أهل الحل والعقد
بشرط ألا يستعمل فيها ما يستعمل من الخيل والوسائل المردودة .

طبيعة العلاقة بين الأمة وأهل الحل والعقد :

هذه الهيئة القائمة على السلطة العامة والتي يكونها أهل الحل والعقد ما هو
موضعها من الأمة الإسلامية ؟

(١) ابن قتيبة : الأمانة والسياسة ، الطبعة الأخيرة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٦ م
مكتبة الحلبي — الجزء الأول ص ٤٦ .

الأصل كما قدمنا أن الأمة هي صاحبة السلطة العامة ومصدرها ، ولكن لما كان من المتعذر أن تباشر الأمة بجميع أفرادها هذه السلطة العامة لذلك فقد رخص لها الشارع أن تختار جماعة من بينها تتولى عنها مباشرة هذه السلطة وذلك كما جاء في قوله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » .

ويتبين من هذا النص أن العلاقة بين هذه الهيئة وبين الأمة هي علاقة نيابة ، ولأن هذه النيابة مصدرها النصوص فهي إذن نيابة شرعية . وبذلك تكون الشريعة الإسلامية أول شريعة في النظم القانونية وضعت نظرية النيابة الكاملة التي لم يكن يعرفها القانون الروماني ولا النظم القانونية المستمدة منه .

وهذا الرأي الذي اتهمنا إليه له أساس آخر مستمد من نظرية الكفاية الإسلامية أو فكرة الغرض الكفائي . فنظرية الكفاية الإسلامية ليست إلا نفس نظرية النيابة أو التمثيل في الزمن المعاصر وهي النظرية التي تعني أن للأمة ممثلون أو نواب يعهد إليهم واجبات المراقبة والتشريع^(١) .

وتفصيل ذلك أن فكرة الغرض الكفائي - ويفضل البعض تسميته بالغرض العام أو الاجتماعي^(٢) - تؤداه أن هناك واجبات لا يمكن أن يقوم بها كل أفراد الأمة في وقت واحد وإلا لزم انشغال الأمة بالقيام بواجب دون بقية الواجبات ، كأن تنفر الأمة كلها مثلاً للجهاد ، فمن يبقى إذن للقيام بباقي الأعمال الضرورية لحياتها من زراعة وصناعة ونحو ذلك ؟ وكذلك مسألة الإمامة فقامتها أحد

(١) د . فاضل زكي محمد - لفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره المرجع السابق ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٢) د . محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية - الطبعة الرابعة ١٩٦٦ - ١٩٦٧ - دار المعارف ص ١٧٠ وما بعدها .

للفروض الكفائية أو العامة الواجبة على عموم الأمة ، ولكن لا يمكن أن تنصرف الأمة كلها إلى الاشتغال بهذا الأمر ، وكذلك الشأن بالنسبة للقيام بأعباء السلطة العامة فلا يمكن أن تتولاها الأمة كلها .

من أجل هذا فكر علماء الشريعة الإسلامية في فكرة « الاكتفاء » أى « الانابة » فيما يتعلق بالتصديق لتنفيذ هذه الفروض . ومن هنا جاءت « تسميتها » بأنها « كفائية » أى أنه يكفى أن يقوم بها بعض الأمة فتسقط بذلك عن الباقين ، فيكفى أن يوكل أمر السلطة العامة لعدد معين تتوافق فيهم شروط خاصة ، ولديهم أهلية القيام بهذا الواجب على أكمل وجه . وهذه هى فكرة النيابة أو التمثيل . تلك الفكرة الخاصة بالتمثيل تصلح بدورها أساسا لما تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة أطلقوا عليها اسم « أهل الحل والعقد » وهؤلاء هم الذين يتولون بالفعل أمر السلطة العامة . وهم فى مباشرتهم لهذه المسؤولية لا يكونون متصرفين فى حق أنفسهم ولكن يفعلون ذلك نيابة عن الأمة كلها فى استعمال ما هو حق أصل لها ، فهم إذن نواب الأمة .

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا السبيل أن المسلمين عرفوا كذلك السمو بأهل الحل والعقد أعضاء هذه الهيئة عن تولى الوظائف العامة ، وذلك حتى يتم فصلهم عن السلطة التنفيذية ، وحتى لا يكونوا خاضعين لها . ولما سئل عمر رضى الله عنه لماذا لا يولى أهل الحل والعقد فى عصره أمهالا ، قال : أكره أن أونسهم بالعمل^(١) .

وباتهاء المبحث الأول على هذا النحو نكون قد انتهينا من عرض أساس السلطة ، وينبغى لنا أن نعالج مضمون هذه السلطة ، وهو ما نتناوله فى المبحث التالى .

(١) د . أحمد شلبي : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى ، المرجع

المبحث الثالث

مضمون السلطة العامة

تسكون السلطة العامة من سلطتين فرعيتين :

الأولى : وهي سلطة إصدار أوامر عامة يخضع لها المسلمون جميعاً وهي ما يصح أن نسميه بسلطة التشريع .

والثانية : هي سلطة تنفيذ هذه الأوامر وما يسمى بسلطة التنفيذ .

أما القضاء فإن فقهاء الشريعة الإسلامية لا يعتبرون سلطة مستقلة عن التنفيذ ، فالخليفة يجمع في يديه سلطتي التنفيذ والقضاء^(١) .

على أن إدماج السلطة القضائية في السلطة التنفيذية لم يكن له أى ماس باستقلال القضاء في مباشرة وظائفهم . بل أنه يمكن القول بأن استقلال القاضى في ممارسة اختصاصاته موفور بدرجة لا نظير لها في الدولة الحديثة لأن كلا من الخليفة والقاضى يجب أن يخضع للشريعة^(٢) .

(١) الكسانى (الإمام علاء الدين أبى بكر بن مسعود الكسانى) : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، الطبعة الاولى — ١٣٧٨ هـ — ١٩١٠ م مطبعة الجالية ج ٧ ص ١٦ وراجع كذلك عبد الوهاب خـلاف : السياسة الشرعية ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ ص ٤٩ ج٢ يقول « وليس تعيين القضاء مانعاً الخليفة أن ينظر بنفسه في فصل بعض الخصومات لانه هو صاحب السلطة القضائية ، وهؤلاء إنما يعملون بالنيابة عنه وهذه الانابة لا تسلبه حقه » وأنظر في نفس المعنى السهورى : الخلافة ، المرجع السابق ص ١٧ هامش ٧٤ .

(٢) د. سليمان محمد الطماوى : السلطات الثلاث في التراث العربى المعاصرة وفي الفكر السياسى الإسلامى — دار الفكر العربى سنة ١٩٦٧ ص ٤٨٣ — ٤٧٤ .

والأمر الجدير بالملاحظة أن هذا للسالك الذي ملكه فقهاء الشريعة منذ قرون قد اعتنقه ونادى به فقهاء غربيون محدثون : وفي ذلك يقول العميد موريس هوريو Maurice Hauriou عند حديثه عن مبدأ فصل السلطات . « ونحن نقترح تقسيما للسلطات ليس هو التقسيم التقليدي إلى سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية ، ذلك أننا نضع أمام أعيننا الاهتمام بالواقع وحده ، فمن الواضح أن السلطة القضائية ليست سلطة مستقلة من سلطات الحكومة وإنما هي جزء من السلطة التنفيذية ^(١) »

وتأسيسا على ما تقدم فإنه يمكننا القول بأن السلطة العامة في النظام القانوني الاسلامي تتكون من سلطتين هما التشريع والتنفيذ .

على أن للملاحظة الأساسية التي ينبغي أن نلفت إليها النظر عند بحث مضمون السلطة العامة في النظام الاسلامي هي أن هذه السلطة ليست مطلقة وإنما هي سلطة مقيدة . وسوف يتبين ذلك جليا عند فحص كل من سلطتي التشريع والتنفيذ .

على أن للملاحظة الأساسية التي ينبغي أن نلفت إليها النظر عند بحث مضمون السلطة العامة في النظام الاسلامي هي أن هذه السلطة ليست مطلقة وإنما هي سلطة مقيدة . وسوف يتبين ذلك جليا عند فحص كل من سلطتي التشريع والتنفيذ وهو ما نعالجه في الفرعين التاليين :

الأول : ونخصه لسلطة التشريع .

والثاني : لسلطة التنفيذ .

(١) راجع ما سبق ص ٨٩ هامش (١) .

الفرع الرابع

سلطة التشريع

اتهينا فيما تقدم إلى أن الأمة هي صاحبة السلطة العامة ، يباشرها عنها أهل
الحل والعقد . والنتيجة التي تترتب على ذلك منطقيا هي أن الأمة تملك سلطة
تشريعية يباشرها عنها نوابها .

والتشريع في الاصطلاح الشرعي والقانوني هو من القوانين التي تعرف
عنها الأحكام لأعمال المكلفين وما يحدث لهم من الأقضية والحوادث .
فإن كان مصدر هذا التشريع هو الله سبحانه وتعالى بواسطة رسوله وكتبه
فهو التشريع الإلهي ، وإن كان مصدره الناس فهو التشريع الوضعي .

والقوانين الإسلامية نوعان : قوانين منها الله سبحانه بآيات قرآنية ،
أو ألهمها رسوله وأقره عليها وهذه تشريع إلهي محض ، وقوانين منها يجتهدون
المسلمين من الصحابة وتابعيهم والأئمة المجتهدين استنباطاً من نصوص التشريع
الإلهي وروحها ومعقولها ومما أرشدت إليه من مصادر ، وهذه تعتبر تشريعا
إلهيا باعتبار مرجعها ومصدرها النهائي ، وتعتبر تشريعا وضعيا باعتبار جهود
المجتهدين في استنباطها^(١) .

لكن ما الذي تملكه الأمة من هذا التشريع وهل نطاق التشريع في الدولة
الإسلامية مطابق لنطاق التشريع في الدول المعاصرة ، ثم من الذي ينوب عن

(١) عبد الوهاب خلاف : خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ، الدار
الكتابية للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثامنة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م ص ٧٠ .
١٥ - الدولة والسيادة

الأمة في سلطتها التشريعية هل هم أهل الحل والمقد بصفة عامة أم المجتهدون بصفة خاصة .

ذلك ما سوف نعرضه في المطلبين الآتيين :

الأول : ونخصه لبيان مدى سلطة الأمة في التشريع .

والثاني : ونبين فيه من الذي يمثل الأمة في سلطتها التشريعية .

المطلب الأول

مدى سلطة الأمة في التشريع

نطاق التشريع في الدولة الإسلامية :

إن مصدر الأحكام الشرعية (التوانين) في الإسلام هو الشارع سبحانه وتعالى دائماً فما أتى به النص فأمره واضح من حيث ضرورة تطبيقه ، وما لم يأت به النص حيناً أو صراحة فيجب البحث عن حكم الله فيه من مجموع نصوص الشريعة ، وذلك باستعمال قواعد الاجتهاد وأصول الاستنباط والاحتذاء بالقواعد التشريعية .

ولقد سار القرآن الكريم والسنة المطهرة في التنظيمات الحكومية والاقتصادية والسياسية على الاكتفاء بالأصول الكلية ، ووجهها المسلمين إلى استخدام عقولهم للاستفادة من هذه الأصول . وعمر القرآن بذلك التوجيه الرباني « فاعتبروا يا أولى الأبصار » و « يا أولى الأبصار .. » وكان لهذا التوجيه أثره في أن فقهاء الإسلام استخلصوا من كتاب الله ومن سنة رسوله معايير عامة يبتدى بها في تفصيل جميع تعاليم الإسلام الكلية التي تمس المجتمع الإسلامي من كافة جوانبه السياسية والاقتصادية والخلقية وذلك فيما عدا العبادات .

هذه المعايير تكفل مرونة التشريع ، كما تكفل القدرة على مواجهة أحداث الحياة المتجددة وتطوراتها غير المحدودة . ومن هذه المعايير العامة القياس والاستحسان والاستصلاح .

وواجب أولى الأمر في كل جيل هو أن يستخدموا هذه للمعايير العامة في استنباط التفاصيل الجزئية والتنظيمات التنفيذية التي تتفق مع حاجات كل جيل وكل زمان ملتزمين في كل ذلك بتوجيهات هذه الأصول الكلية .
والنتيجة التي تترتب على ذلك كله هي أن نطاق التشريع في الدولة الإسلامية هو وضع القوانين للنفذة لهذه الأصول الكلية أو بعبارة أخرى التشريع في الدولة ليس في حقيقته إلا تشريعا تنفيذيا للتشريع الإلهي من قرآن وسنة^(١) .

دور الأمة في هذا التشريع :

وترتبا على ما تقدم فإننا إذا أردنا أن نبين ما تملكه الأمة من هذا التشريع فإنه يتعين علينا أولا أن نفرق بين المسائل الدينية أو مايجرى مجرى العبادات والاعتقادات والمسائل الدنيوية أو مايجرى مجرى المصالح والمعاملات .

فبالنسبة للمسائل الدينية أو مايجرى مجرى العبادات فإنه لا يتعلق بها أمر الأمة ، بل هي مما يؤخذ من الله ورسوله فقط ، وليس لأحد رأى فيها إلا ما يكون في فهمها .

وأما بالنسبة للمسائل الدنيوية أو مايجرى مجرى المعاملات فإن من ساطة الأمة التشريع فيها ، ولكننا نبادر إلى القول بأن التشريع هنا مفهوم خاص

(١) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، للرجع السابق ص ٤١ وما بعدها ، وكذلك د . محمد عبد الله العربي : نظام الحكم في الإسلام ، للرجع السابق ص ٨٣ .

يختلف عن مفهوم التشريع في الدول الماصرة ، ذلك أن سلطة الأمة ليست مطلقة وإنما هي محددة على النحو التالي :

أولاً : إذا كان في المسألة التي يراد التشريع فيها نص قطعي في وروده وقطعي في دلالة بمعنى أنه لا مجال للمقل أن يدرك منه إلا حكماً بعينه ، فلا سلطان للأمة بالنسبة لهذه المسألة ، وليس لها أدنى سلطة للتشريع فيها ، وإنما يجب عليها اتباع حكم النص بعينه .

ثانياً : إذا كان النص الوارد في المسألة ظني الدلالة ، بمعنى أنه يحتمل الدلالة على حكيم أو أكثر ، فهنا يكون هناك مجال لاجتهاد الأمة ، ولكن لاجتهاد في حدود فهم المراد من النص وترجيح أحد معانيه أو معانيه .

ثالثاً : إذا لم يكن في المسألة نص أصلاً لا قطعي ولا ظني ، فهنا يكون للأمة أن تتدخل بالتشريع فيها ، وتسن لها الحكم الذي تراه محققاً لمصلحتها ، ولو لم يدل عليه شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة ، ولكنها مقيدة في ذلك بشرطين أساسين :

الأول : أن يكون الحكم الذي اختارته متفقاً مع روح الشريعة ، ومعتمداً على قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية كقاعدة رفع المارج وسد الذرائع ومبدأ الشورى .

الثاني : ألا يناقض هذا الحكم — مناقضة حقيقية — دليلاً من أدلة الشريعة التفصيلية .

بطلان رأى القائلين بالتفويض :

فإذا ما توصلت الأمة إلى حكم شرعي في المسألة غير للنصوص عليها .

وذلك بعد استعمال قواعد الاجتهاد وأصول الاستنباط ، والاهتمام بالنواهد الشرعية ، وبعد التقيد بالقيدين اللذين ألحنا إليهما ، فإن هذا الحكم الذي توصلت إليه الأمة يكون كذلك حكماً لله باعتبار مصدره ومرجعه النهائي ، ولا يقال أن الشارع فوض الأمة في التشريع حسب هواها ووفق مشيئتها دون قيد أو شرط ثم أمر بطاعتها في هذا التشريع ، لأن هذا هو القول بالتفويض المعروف في علم الأصول والذي رفضه عامة الأصوليين^(١) .

ويقول بالتفويض حديثاً الأستاذ محمود البايدي من علماء سوريا :

وفي تقديمه رأيه ينتقد ذلك العالم القائلين بأن الشريعة الإسلامية شريعة إلهية لا تقبل التعديل كغيرها من الشرائع السماوية ، ويرى أن هذا القول لا يندرج على الإسلام لأن دستوره قل بقاعدة النسخ « ما نسخ من آية أو نكسها فأت بغير منها أو مثلاً »^(٢) ويضيف إلى ذلك ما نقله بنصه لأهمية

(١) راجع في ذلك المستعنى من علم الأصول للإمام الغزالي وبذية فوائح الرحوت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه ج ٢ ، الطبعة الأولى ، والمطبعة الأميرية ببولاق ، مصر سنة ١٣٣٤ هـ ص ٢٩٦ — ٣٩٧ حيث تعرض للتفويض تحت عنوان « مسألة هل يصح التفويض وهو أن يقال للعالم أو المجتهد احكم بما شئت فهو صواب .. » فذكر مانعه ، والختار عند أكثر الشافعية والمالكية وبعض منا (الجواز) عقلاً (وتردداً) الإمام (الشافعي) رحمه الله تعالى (وعليه الإمام ، إمام الحرمين) قبل يجوز (التفويض) (لبق فقط) دون غيره (و) قال (أكثر المنتزة لا يجوز) التفويض أصلاً (وعليه) الإمام الشافعي (أبو بكر) الجصاص (الراوى) وهو الحق لأن الحاكم إنما يكون على طبق الحسن والقيح الفعليين كما مر وما هو حسن في نفس الأمر فحسن وما هو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتفويض (ثم الختار) عندنا وعند أصحاب الأئمة الثلاثة الباقية (عدم الوجع بالتفويض) ..

(٢) البقرة : ١٠٦

ما جاء به (ولا يتوهم أحد أن هذه الآية (آية الدخ) قد انتهت حكمها بوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، كما تبادر إلى ذهن بعضهم ، كلا فإن القرآن قد نص على أن الأمة وحدها هي مصدر السيادة وليس الله ، نعم كان الله هو للشرع ابتداءً ، ثم غدا التشريع إلى الأمة انتهاءً ، لأن الله سبحانه رحمة بالناس هو الذي رد هذه السلطة إلى الأمة حين قال : (وأمرهم شورى بينهم) ثم ألا ترى أن حق الله يفسره الفقهاء دوماً بأنه حق الجماعة ^(١) .

وبعد هذه المقدمة التي انتهت منها إلى عودة السلطة التشريعية إلى الأمة وضع أسئلة ثلاثة :

أولها : كيف عادت السلطة التشريعية إلى الأمة ؟

وثانيهما : هل عودة السلطة التشريعية إلى الأمة كانت عودة كاملة أو ناقصة .

وثالثها : ما هي نتائج عودة السلطة التشريعية إلى الأمة ؟

ومن إجابته على هذه الأسئلة الثلاثة يتكون رأيه الذي قال به بصدد سلطة الأمة في التشريع .

أولاً : كيف عادت السلطة التشريعية إلى الأمة :

يجيب على ذلك صاحب الرأي بقوله إن الأمر في التشريع المدني (للعاملات) أن يكون إلى الأمة لأنه يرجع إلى تأمين مصالح الأفراد ودرء المفاسد عنهم ،

(١) محمود البايدي : نظام الإسلام السياسي وعلاقة الدين بالهوية في هذا النظام بحيث منصوص في حجة رسالة الإسلام — السنة الرابعة — للسيد الثاني

والأمة أخرى بهذه الصالح وللناسد كما قال عليه الصلاة والسلام « أنتم أعلم بشئون دنياكم »^(١) غير أن الله سبحانه لما وجد أن البشر في سالف الأزمان قد فسد وطنى عليه الشر وأوشك أن يقضى على نفسه ، قضت حكمته بأن يرسل رسوله مبشرين ومنذرين لكي يستمر تعمير الكون بهذا المخلوق .

وأُنزل على هؤلاء الرسل الكتب ليقوم الناس بالقسط ، وظل الرسل الكرام يتوالون على البشر وشريعة للتأخر منهم تنسخ شريعة للتعديل حسب تطور الزمن ورقى البشر حتى ختم الله تعالى برسالة محمد كل الرسالات تقديراً منه سبحانه أن البشر قد بلغوا رشحهم ولم يبق من حاجة لإرسال رسول بعده .

ولذا كانت هذه الشريعة متضمنة كل المبادئ الصالحة لل عمران البشرى فى المستقبل من الأيام التى قدر للبشرية أن تعيشها . ومن هذه المبادئ الصالحة إعادة السلطة التشريعية إلى الأمة بقوله تعالى فى سورة الشورى « وأمرهم شورى بينهم » لأن هذه الإعادة - فى نظره - هى النتيجة الحتمية لانتقطاع الوحى بوفاة الرسول^(٢) وعلى هذا يكون ما قدره فى مقدمته من أن الله هو المشرع ابتداء ثم صار التشريع إلى الأمة انتهاء ، ارتسكانا إلى أن الله سبحانه - رحمة بالناس - هو الذى رد السلطة التشريعية إلى الأمة حين قال « وأمرهم شورى بينهم » ، وهو فى رأيه تقدير واضح لا غبار عليه ومؤيد بالسند والدليل .

ثانياً : هل عودة السلطة التشريعية إلى الأمة كانت عودة كاملة أم ناقصة ؟

يرى هذا العالم أن هذه السلطة عادت إلى الأمة كاملة لأن السلطات العامة

(١) رواه مسلم عن عائشة وأنس .

(٢) محمود الأيادى : نظام الإسلام السياسى وعلاقة الدين بالدولة فى هذا النظام مجلة رسالة الإسلام ، المراجع السابق ص ٣٩٤ وما بعدها .

لأنجزاً كما يقول والسبب في عدم تجزئتها هو طبيعة هذه السلطات بما اشتملت عليه من حق النظر في مصالح الأمة ، وهذا الحق في نظره غير قابل للتجزئة حتى تتصل مصالح الأمة أو تضار هذه للمصالح .

وبناء على ذلك فهو ينتقد علماء الأصول الذين ذهبوا إلى حصر الإجماع والقياس حول التشريع في الفروع أو فيما لا نص فيه ، لأنهم بذلك قد جزأوا مالا يتجزأ فأوجدوا بذلك وضعا منافيا لمقتضيات السلطة الكاملة .

ونتيجة لذلك فقد اضطر بعض الفقهاء — للخروج من هذا المأزق الصعب وإيجاد الحلول للمشاكل الكثيرة — إلى أن يعمدوا إلى ما سموه (الحيل الشرعية) وما كان أغنام عن هذه الحيل التي رفض الكثير من الفقهاء التماس الحلول من طريقها .

• وإذا أصبحت الحيل الشرعية مرفوضة من غالبيتهم ، قال بعضهم بالمصالح المرسلة وبعضهم بالاستحسان وآخرون بالاستصحاب وغيرهم بالاستصلاح وبالسياسة الشرعية ومد الذرائع . ويضيف إلى ذلك أن هذه الكثرة الفارطة من الطرق غير المباشرة لالتماس التشريع ما كانت لتكون على هذه الحالة لو أن الفقهاء لم يضيّقوا على الأمة مارسعة الله عليها باستعمال سلطان الله الذي خوات من التشريع العام . فضلا عن أن تباين هذه الطرق وكثرتها واختلاف الفقهاء فيها دليل قاطع على أن الضيق والخرج يكتنفان مصالح الأمة في كل المصور عندما يقف الفقهاء مكتوفي الأيدي أمام المشاكل التشريعية الناجمة عن اختلاف الزمن وتطور جماعات المسلمين . ويستدل على ذلك بأنه في كل عصر يوجد على الأقل امام من الأئمة يذهب إلى طريقة جديدة في التخرجيج بعيد الوصول إلى التشريع العام لرفع هذا الخرج عن الأمة .

ثم يقدم بعض الأمثلة التاريخية الشاهدة في نظره على ما يقول :

— منها أن عمر بن الخطاب - كما يقرر - كان أول من مشى إلى التشريع العام المباشر فاعتبر أن النصوص التشريعية معلولة بعلل مقصودة فإنما زالت منها هذه .
العلل اقتضى ذلك زوال حكمها . وتبعاً لهذه النظرية وجدت القاعدة العامة التي تقول « العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً » وقال أن عمر نسخ نصوصاً من القرآن بينها ، وهي مهم المؤلفات لقلوبهم الذي فرضه الله بنص قاطع بقوله في سورة التوبة « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم » ومنها عقوبة الأيدي على السرقة في عام الجماعة « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » كما نسخ نصوصاً من السنة الثابتة منها عقوبة التغريب للزاني غير المحصن ، باب التحاق ربيبة بن أمية بن خلف بالروم عندما عاقبه بهذه العقوبة ، فقال عمر « لا أغرب بعدها أحداً » وجرى من بعده على هذه السنة .

— ومن الأمثلة التاريخية التي ساقها كذلك أن فجم الدين سليمان ابن عبد القوي الطوفي الحنبلي المتوفى عام ٧١٦ هـ ينسحب في رسالة له إلى تقديم المصاحفة على النص والإجماع استنباطاً من الحديث الشهير « لا ضرر ولا ضرار » .

ويختتم صاحب هذا الرأي قوله بأن هذين الإمامين وغيرهما من الأئمة الكبار كانوا ينتزهون عن قوس واحدة : فيرون أن النصوص التشريعية ذات عال ومقاصد ، وليست نصوصاً جامدة أو مقدسة لا يجوز مسها ، بما يؤيد الرأي الذي وصل إليه من طريق آخر وهو انتقال السلطة التشريعية إلى الأمة كاملة غير ناقصة ، ومن مقتضى هذه السلطة أن يكون للأمة حق النسخ^(١) .

(١) محمود ألبايندي : نظام الإسلام السياسي وعلاقة الدين بالدولة في هذا النظام مع رسالة الإسلام ، المرجع السابق ص ٣٩٨ وما بعدها .

ثالثاً : أما عن نتائج عودة السلطة التشريعية إلى الأمة ، فيرى الأستاذ الهبايدي أن هذه النتائج تنحصر في أمور ثلاثة :

١ — حق الأمة في التشريع العام أو المباشر .

٢ — حق الأمة في النسخ العام .

٣ — حق الأمة في التعديل أو النسخ الجزئي

ويرى العالم الجليل أن هذه النتائج هي من مقتضى السلطة العامة في التشريع ذلك أنه بما لا ريب فيه أن من يملك تمام السلطة التشريعية ، يملك ما هو من مقتضياتها أيضاً ارتكنا إلى القاعدة العامة القائلة « من ملك شيئاً ملك ما هو من مقتضياته » ويفصل ذلك بقوله أن حق التشريع العام أو التشريع المباشر قام عليه الدليل بانتقال السلطة التشريعية إلى الأمة كاملة غير منقوصة . وأما حق النسخ التام وحق النسخ الجزئي أو التعديل فقد قام عليها الدليل — في رأيه — بالشواهد التي ذكرها عن الأئمة الذين ذكروهم ونقل عنهم فضلاً عن أن هذا الحق يعتبر منتقلاً — في نظره — بطريق التبعية أي بمقتضى انتقال السلطة التشريعية كاملة إلى الأمة .

والنسخ الذي ذهب إليه ليس من نوع نسخ القرآن بالقرآن ، بل هو من قبيل تعليق النص أو إيقافه لمصلحة عارضة ، متى زالت عاد العمل بالنص ، في حين أن نسخ القرآن بالقرآن يرفع النص الأول تماماً . ويحل محله النص المتأخر إطلاقاً وهو يرى أن ما فعله عمر بن الخطاب ومن جاء بعده من الأئمة يجري هذا المجرى من تعليق النصوص تعليقاً ليس إلا ، ولا يفتخنها النسخ المعروف . ثم يضيف أن نسخ النصوص أو تعديلها أو تبديلها ليس معناه خطأ المنسوخ أو غلطه ، وإنما معناه أنه كان صالحاً في وقته فلم يعد يصلح لوقت آخر^(١) .

(١) محمود الهبايدي : المرجع السابق ص ٤٠٣ وما بعدها .

بذلك نأتى إلى نهاية رأى ذلك العالم الفاضل .

ونحن إذا أمعنا النظر فيه نجده قد بنى رأيه فى هودة السلطة التشريعية كاملة إلى الامة على قوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » ونحن نتفق معه فى أن للأمة دور فى التشريع وأن هذه الآية من الأدلة عليه ، ولكننا نختلف معه فى مدى السلطة التى يعترف بها للأمة .

فنحن نرى أن السلطة الامة هذه ليست مطلقة بغير حدود كما يقرر هو . فالامة وإن كانت تملك حقا سلطة تشريع إلا أنها تمارس هذه السلطة فى حدود ما رسم الله لها . وبيان ذلك أن الله تعالى قد حصر مصادر الشريعة فى قوله جل شأنه « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » فالمصدر الاول هو النصوص الوحيية من قرآن وسنة وإطاعة الله فى العمل بقرآنه وإطاعة الرسول فى العمل بسنته . والمصدر الثانى هو إجماع أولى الأمر من أهل الحل والعقد ، وطاعتهم فى النزول على ما اتفقوا عليه . وهذه المصادر واردة على سبيل الترتيب بمعنى أن الاول منها يقيد الثانى . فالنصوص الوحيية من قرآن وسنة هى بمثابة القانون الاساسى أو الدستورى الذى يحدد سلطة الامة بحيث لا يجوز لها مخالفته أو الخروج عليه .

كذلك فنحن لا نتفق معه فى إعطاء الامة حق النسخ التام أو التعديل الجزئى لنصوص الكتاب والسنة أو حتى حق تعليقها . وإذا نحن بحثنا عن الدليل الذى استند إليه فى منح الامة هذا الحق ، نجده يستند فى ذلك إلى دليلين :

الاول : أن هذا الحق يعتبر منتقلا بطريق التبعية أى بمقتضى انتقال السلطة التشريعية كاملة إلى الامة .

والدليل الثانى : مستند من السوابق التى ذكرها عن سيدنا عمر ونجم الدين الطوفى .

أما الدليل الأول فنعتقد أنه قد تم نقضه حين أقننا الدليل على أن سلطة الأمة فى التشريع ليست كاملة أو بمعنى أدق ليست مطلقة ، وإنما هى مقيدة بنصوص الكتاب والسنة التى تشكل المصدر الأساسى والدستورى .

ومادام الأمر كذلك ، أى مادامت سلطة الأمة فى التشريع لم تنتقل إليها مطلقة من القيود ، أو كاملة على حد تعبيره ، فإن هذا يستتبع أيضا عدم انتقال حق النسخ التام أو الجزئى بطريق التبعية .

ويبقى بعد ذلك السوابق التاريخية التى استند إليها ، وهذه فنقدها كما بلى :

١ — ما فعله سيدنا عمر مع المؤلفنة قلوبهم :

ظاهر الأمر أن سيدنا عمر جاء إلى نص يقضى بإعطاء فريق من الناس سهما من الزكاة فمنعهم ، فصادم بذلك نصا ثابتا لم يعلم أنه نسخ بنص غيره ، وإذن فإن عمر رضى الله عنه لم يأخذ بالنص لاجتهاد اجتهاده . فإن لم يكن ما فعله نسخا للحكم فهو تعليق له هذا هو ظاهر الأمر ، لكن حقيقة غير ذلك .

يقول أبو بكر العربى فى «أحكام القرآن» فى تفسير آية الصدقات من سورة التوبة «اختلف فى بقاء المؤلفنة قلوبهم : فمنهم من قال هم زائلون ، قاله جماعة وأخذ به مالك . ومنهم من قال هم باقون ، لأن الإمام ربما احتاج أن يسألهم على الإسلام وقد قطعهم عمر لما رأى من إعزاز الدين . والذى عندي أنه إن قوى الإسلام زالوا ، وإن احتيج إليهم أعطوا سهدهم ، كما كان يعطيهم رسول الله^(١) .

(١) أبو بكر العربى : أحكام القرآن ، مطبعة عيسى التاج الحلبى سنة ١٩٦٧
ص ٨٢٢ وما بعدها .

ويقول أبو عبيد في كتاب الأموال « والمعروف عند العامة في تأويل هذه الآية الكريمة « والمؤلفة قلوبهم » ما قاله الحسن وابن جريح أنهم الذين كانوا يتألفون بالمطية ولا حسبة لهم في الإسلام ، ثم اختلف الناس بعد فيمن كان يمثل حالتهم : فقال بعضهم : ذهب أهل هذه الآية ، وإنما كان ذلك في دهر النبي ، وأما على ما قاله الحسن وابن شهاب فعلى أن الأمر ماضى أبدا وهذا هو القول هندی ، لأن الآية الكريمة محكمة لا يعلم لها ناسخ من كتاب ولا منه . فإذا كان قوم هذه حالهم لا رغبة لهم في الإسلام إلا للنيل ، وكان في ردتهم ومحاربتهم أن ارتدوا ضرر على الإسلام لما عندهم من العز والمنعة ، فرأى الإمام أن يرجع لهم من الصدقة فعل ذلك فخلال ثلاث : أحدهن الأخذ بالكتاب والسنة ، والثانية ، البقاء على المسلمين والثالثة : أنه ليس ببائس منهم أن تمادى بهم الإسلام أن يفتقروا وتحسن فيه رغبتهم ^(١) .

يتبين مما تقدم أن عمر والصحابة الذين وافقوه لم يخرجوا عن دائرة النص ، ولم يفسخوه ولم يعلقوه ، إنما فهموا أن الله سبحانه وتعالى لما قال « وللمؤلفة قلوبهم » أثبت لفريق من الناس نصيبا من الزكاة بوصف معين هو مناط الاستحقاق ووجوب الاعطاء ذلك هو كونهم « مؤلفة قلوبهم » ولما كان التأليف ليس وضعاً طبيعياً يحدث للناس كما تحدث الأعراض الطبيعية ، بل هو شيء يقصد إليه أولوا الأمر إن وجدوا الأمة في حاجة إليه ، ويتركونه إن وجدوها غير محتاجة إليه ، فإذا اقتضت المصلحة أن يؤلفوا أناساً وألوفهم فعلا أصبح الصنف موجوداً فيستحق ، وإذا لم تقتض المصلحة ذلك فلم يتألفوا أحداً فإن الصنف حينئذ يكون معدوماً ، فلا يقال أنه منعه لأنه ليس هنا أحد يجري عليه الضمير .

(١) أبو عبيد : كتاب الأموال ، الطبعة الأولى ١٩٦٨ م - ١٣٨٨ هـ مكتبة
السكريات الأزهرية ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

البارز في « منعه » وبذلك يتبين أن النص لم يعطل ولم يعلق وإنما الحل هو الذي انعدم^(١).

٢ — منع عمر عقوبة قطع اليد في عام المجاعة :

يرى الأستاذ البايدي أن سيدنا عمر بمنعه عقوبة القطع في عام المجاعة يكون قد نسخ الحكم المستمد من قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » وهذا القول غير سليم لأن من يعم النظر في المسألة لا يجد الأمر كذلك فالنص يتحدث عن السارق ، وعمر رأى أن أخذ المال في عام المجاعة ليس بسارق لأنه يرى لنفسه حقاً فيما يأخذ، والسرقه هي أخذ الإنسان مالا حق له فيه خفية، وما دام لا يعتبر سارق فلا ينطبق عليه النص .

وهذا الذي فعله عمر له نظير فيما يروى من فقهاء رضى الله عنه ، ومن فقه كبار الصحابة مثله . فقد روى القاسم بن عبد الرحمن أن رجلاً سرق من بيت المال ، فكتب فيه سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب فكتب إليه عمر « أن لا قطع عليه لأن له فيه نصيباً » كما حدث سفيان الثوري عن سماك بن حرب عن عبيد بن الأبرص « أن علي بن أبي طالب أتى برجل قد سرق من الخمس مغفراً ، فلم يقطعه علي ، وقال أن له فيه نصيباً^(٢) » .

فالأمر في نظر عمر لم يخرج عن عدم انطباق النص على الواقعة المعروضة فلا نسخ إذن ولا تعليق .

(١) محمد محمد المدني : السلطة التشريعية في الإسلام ، القاهرة ، مطبعة أحمد علي نجيب ١٩٥٧ ، ص ٢٤ وما بعدها .

(٢) محمد محمد المدني : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٢٧ وما بعدها .

٣ — ترك عمر لعقوبة التغريب :

لقد امتنع عمر عن التغريب بعد التحاق ربيعة بن أمية بن خلف بأروم وقد اتبع في ذلك سنة رسول الله . وفي ذلك يقول ابن القيم « أن النبي نهى عن أن تقطع الأيدي في الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيرده وهو لحوق صاحبه بالمشركين حية وعضبا^(١) .

وهذا الكلام وإن كان في تأخير الحد (قطع اليد) وليس في التغريب إلا أنه يرشدنا إلى ما استند إليه عمر أخذا من سنة النبي حيث رآه ينهى عن اللقطع في الغزو وعن أن يحد مرتكب مع خوف لحوقه بالمشركين ، ففهم عمر من ذلك أن الحرص على بقاء السلم وعدم لحوقه بالكفار مقدم في السنة على إقامة الحد .

ولاشك أن هذا رعاية للمصلحة ، وهي مصلحة أرشد إليها الشارع نفسه واعتبرها وطبقها ، فلانما من تطبيقها وتنزيل النص عليها ، والأمر فيها يرجع إلى القياس حيث معنا أصل وهو عدم تنفيذ الحد ، وعلة وهي خوف لحوق المحدود بالكفار ، وفرع وهو عدم التغريب للعلة نفسها . على أن في للسألة رأيا آخر إذا اعتبرنا التغريب تعزيرا وليس حدا . فإذا اعتبرناه تعزيرا فإن الأمر فيه يكون للإمام إن شاء فعله وإن شاء تركه لمصلحة يقدرها ، وهو مفوض في ذلك من الشارع ، ولا يبعد حين يترك ناسخا لحكم^(٢) .

وإذن — فعلى الرايين — لا يبعد عمر ناسخا لحكم شرعي .

(١) ابن القيم : أعلام الموقعين ٣ تحقيق محمد عيسى الدين عبد الحميد — الطبعة الأولى سنة ١٣٤٤ هـ — ١٩٥٥ م مطبعة السعادة بمصر ص ١٧ .
(٢) محمد محمد المدني : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٣١ — ٣٢ .

٤ — يستشهد الأستاذ البايدي برأى نجم الدين الطوفي فيقول: « أنه يرى تقديم للمصلحة على النص والإجماع استنباطاً من الحديث المشهور « لا ضرر ولا ضرار » .

والواقع أن نظرية الطوفي التي تقول بتقديم للمصلحة على النص والإجماع قائمة على اعتبار أن رعاية للمصلحة من مقاصد الشرع ، وأن جميع أدلة التشريع في جانب المعاملات مقيسة بها وأنه إذا بدا مظهر من مظاهر التعارض بين للمصلحة ودليل آخر ، فإنما هو تعارض بين دليلين شرعيين ، ومثل هذا يؤخذ على أنه تعارض ظاهري لأن مقاصد الشرع لا تتعارض وأدلتها لا تتناقض أبداً ، غير أنه ما مطالبون بالجمع بين مظهرهما التعارض ، فإن لم نستطع الجمع كان علينا أن نرجح الراجح منهما وهو للمصلحة في نظر الطوفي . لكن تقديمها عنده ليس نسخاً للنص ولا وقفاً للعمل به . لأنه يقول في رسالته مانصه « وإن خالفناهما — يريد النص والإجماع — وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان .

ويقول في موضع آخر من رسالته « فإن قيل حاصل ما ذهبتم إليه تعطيل أدلة الشرع بقياس مجرد وهو كقياس إبليس ، فاسد الوضع والاعتبار ، قلنا : ومما اشتبه من نائم بعد الانتباه ، وإنما هو تقديم دليل شرعي على أقوى منه ، وهو دليل الإجماع على وجوب العمل بالراجح ، كما قدمتم أتم الإجماع على النص ، والنص على الظاهر ، وقياس إبليس لم يتم عليه ما قام على رعاية للمصالح من البراهين وليس هذا من باب فساد الوضع ، بل من باب تقديم رعاية للمصالح كما ذكرنا ، قيل الشارع أعلم بمصالح الناس وقد أودعها أدلة الشرع وجعلها أهلاً لتعرف بها ، فترك أدلته بخيرها مراعاة ومماندة له ،

قلنا أما كون الشارع أعلم بمصالح المكلفين فتعم ، وأما كون ما ذكرناه من رعاية المصالح تركا لأدلة الشرع بغيرها فممنوع ، بل إنما نترك أدلته بدليل شرعى راجع عليها مستند إلى قوله عليه الصلاة والسلام « لا ضرر ولا ضرار » كما قلتم في تقديم الاجماع على غيره من الأدلة (١) .

ومن هذا يتبين أن الطوفى يقرر .

١ — إن المصلحة دليل من أدلة الشرع .

٢ — وأنها حين تقدم على غيرها من الأدلة الشرعية وعلى النص والاجماع بالذات لا يكون ذلك بطريق الافتيات عليهما والنمطيل لهما ، ومعنى ذلك قطعا أنه ليس على سبيل النسخ الذى هو (الافتيات) بإبطال ورفع الحكم المنصوص ، ولا على سبيل وقف النص الذى هو النمطيل ، وإنما التقديم من طريق التخصيص والبيان لهما كشأن السنة في بيان القرآن .

٣ — وهذا التقديم لا يعد تركا لأدلة الشرع بغيرها وإنما هو ترك دليل شرعى إلى دليل أقوى منه كما يترك ظاهر النص إن خالف الاجماع (٢) .

وإذن فالطوفى — حتى مع التسليم له بما يقول — لا يزعم الأمة حق نسخ النصوص أو وقفها بعد وفاة الرسول كما ذهب إلى ذلك صائب رأى .

(١) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٤٠ .

(٢) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٤٠ ، ٤١ .

المطلب الثانى

من الذى يمثل الأمة فى التشريع

بعد أن انتهينا من تحديد دور الأمة فى التشريع ، نأتى إلى مطلبنا الثانى وهو تحديد ممثلى الأمة الذين يتولون عنها تلك السلطة فيقومون نيابة عنها بمهمة التشريع .

هذا الموضوع يتنازعه فى الواقع رأيان :

الأول : ويذهب إلى أن سلطة التشريع يتولاها جماعة مجتهدى الأمة عن طريق الاجماع .

والثانى : ويرى أن سلطة التشريع فى الأمة يتولاها أهل الحل والعقد وسوف نعرض لكل من الرأيين بالبحث .

الرأى الأول : سلطة التشريع يتولاها جماعة مجتهدى الأمة :

كتب المرحوم الأستاذ عبد الوهاب خلاف يقول أن السلطة التشريعية فى الحكومات الدستورية يتولاها أعضاء المجالس النيابية فهم الذين يقومون بسن القوانين وتشريع الأحكام التى تقتضيها حاجات الزمن ومصالح الناس ويشرفون على تنفيذها . وإما فى الدولة الإسلامية فالذى يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا^(١) .

وقد تابعه فى هذا الرأى بعض رجال القانون الذين تصدروا لبحث الموضوع فكتب الأستاذ الدكتور سليمان العطاوى يقول : « لما كانت وجهة نظر

(١) عبد الوهاب خلاف السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٤١ .

التشريع الإسلامى تختلف إختلافاً بينا عن وجهة نظر التشريع الوضعى إذ يقتصر معنى التشريع على استنباط الأحكام من القرآن والسنة فقد انحصرت وظيفة التشريع بالمعنى الحديث فى فئة معينة من المسلمين يطلق عليهم المجتهدون^(١) .

فطبقاً لهذا رأى فإن الذى ينوب عن الأمة فى سلطتها التشريعية هم جماعة المجتهدين وتكون ممارستهم لهذه السلطة عن طريق الإجماع الذى هو مصدر تشريعى بعد القرآن والسنة .

وعرفوا الإجماع بأنه اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين فى عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعى فى واقعة . فإذا وقعت حادثة وعرضت على جميع المجتهدين من الأمة الإسلامية وقت حدوثها وافقوا على حكم فيها سمى اتفاقهم إجماعاً ، واعتبر إجماعهم على حكم واحد فيها دليلاً على أن هذا الحكم هو الحكم الشرعى فى الواقعة .

ويبين من التعريف المتقدم أنه يتعين لوجود الإجماع توافر أركان ثلاثة :

الأول : أن يوجد فى عصر وقوع الحادثة عدد من المجتهدين لأن الاتفاق لا يتصور إلا فى عدة آراء يوافق كل رأى منها سائرهما . فلو خلا وقت من وجود عدد من المجتهدين ، بأن لم يوجد فيه مجتهد أصلاً أو وجد بجهد واحد ، لا ينعقد فيه شرعاً إجماع .

الثانى : أن يتفق على الحكم الشرعى فى الواقعة جميع المجتهدين من المسلمين فى وقت وقوعها بصرف النظر عن بلادهم أو جنسهم أو طائفتهم .

فلو اتفق على الحكم الشرعى فى الواقعة مجتهدوا الحرمين فقط أو مجتهدو

(١) د. سليمان الطيارى : السلطات الثلاث فى الإسلام ، المرجع السابق

ص ٢٢٦ وما بعدها .

العراق فقط أو مجتهدو الحجاز فقط أو مجتهدو أهل السنة دون مجتهدى أهل الشيعة لا يتعقد شرعا الاجماع .

الثالث : أن يتحقق اتفاقهم عن طريق ابداء كل منهم رأيه صريحا في الواقعة فإذا تحققت أركان الاجماع الثلاثة ، كان الحكم المتفق عليه قانونا شرعيا واجبا أتباعه ولا يجوز مخالفته بإعتباره صادرا عن الهيئة التى تملك سلطة التشريع نيابة عن الأمة .

وقد استدلل أصحاب هذا الرأى على رأيهم بمجموعة من الأدلة ساقوها على الوجه الآتى :

١ — أن الله سبحانه كما أمر المؤمنين — فى القرآن الكريم — بطاعته وطاعة رسوله ، أمرهم بطاعة أولى الأمر منهم فقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ... » ولفظ الأمر معناه الشأن ، وهو عام يشمل الأمر الدينى والأمر الدنيوى ، وأولو الأمر الدنيوى هم الملوك والأمراء والولاة ، وأولو الأمر الدينى هم المجتهدون وأهل الفتيا ، وقد فسر بعض المفسرين وعلى رأسهم ابن عباس أولى الأمر فى هذه الآية بالعلماء .

٢ — أن الحكم الذى اتفقت عليه آراء جميع المجتهدين فى الأمة الإسلامية هو فى الحقيقة حكم الأمة ، لأن المجتهدين يمثلونها ، وقد وردت عدة أحاديث عن الرسول وآثار عن الصحابة تدل على عصمة الأمة من الخطأ منها قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتى على خطأ » وقوله « لم يكن الله ليجمع أمتى على ضلالة » وقوله « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ^(١) » .

(١) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه مع خلاصة التشريع الإسلامى ، الطبعة السادسة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤م مطبعة المنصر ص ٤٨ ، ٤٩ .

٣ — أن سلطة التشريع تقوم على استنباط الحكم الشرعى ، والحكم الشرعى لا بد أن يبنى على مستند شرعى لأن المجتهد الإسلامى له حدود فى اجتهاده لا يسوغ له أن يتعداها فإذا كان فى الواقعة نص ما فاجتهاده لا يتعدى تفهم النص ومعرفة ما يدل عليه ، وإذا لم يكن فى الواقعة نص ، فاجتهاده لا يتعدى استنباط الحكم بواسطة قياس غير المنصوص عليه ، على ما فيه نص أو تطبيق قواعد الشريعة ومبادئها العامة ، أو الاستدلال بما أقامته الشريعة من دلائل كالأستحسان أو الاستصحاب أو مراعاة العرف أو المصالح المرسلة . وإذا كان التشريع يقتضى كل ذلك ، فإنه لا يستطيعه سوى العلماء الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد .

ونود قبل أن نعرض للرأى الثانى أن نقرر أن هذا الاجماع الذى سبقت بيان أركانه لا يمكن انعقاده عادة لأن من المتعذر توافر أركانه تلك :

فأولا : لا يوجد مقياس يعرف به إذا كان الشخص بلغ مرتبة الاجتهاد أم لم يبلغها ، فمعرفة المجتهدين من غيرهم متعذرة .

ثانيا : لو فرض أن أشخاص المجتهدين قد تحدت ، فالوقوف على آرائهم جميعا فى الواقعة بطريق يفيد اليقين المطلوب أو ما يقرب من اليقين أمر متعذر لأنهم متفرقون فى قارات مختلفة وبلاد متباعدة .

وثالثا : حتى لو فرض أنه أمكن الوقوف على آرائهم فما الذى يكفل أن المجتهد الذى أبدى رأيه فى الواقعة يبقى مصرا عليه حتى يؤخذ رأى الباقيين ، ما الذى يمنع أن تعرض له شبهة فيرجع عن رأيه قبل أخذ رأى الباقيين ؟ والشرط لانعقاد الاجماع أن يثبت اتفاق المجتهدين جميعا فى وقت واحد على حكم واحد فى الواقعة .

ورابعا : فإن الأمر الذى يؤيد أن هذا الاجماع لا يمكن انعقاده ، أنه

لو انقصد لكان لابد . مستندا إلى دليل لأن المجتهد الشرعى لابد أن يستند في اجتهاده إلى دليل ، والدليل الذى يستند إليه المجمعون إن كان دليلا قطعيا فمن المستحيل أن يخفى لأن المسلمين لا يخفى عليهم دليل شرعى قطعى ، حتى يحتاجوا معه الرجوع إلى المجتهدين واجماعهم . وإن كان دليلا ظنيا فمن المستحيل عادة أن يصدر عن الدليل الظنى إجماع لأن الدليل الظنى لابد أن يكون مثارا للاختلاف .

وقد نقل ابن حزم في كتابه الأحكام عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قوله . سمعت أبي يقول « ما يدعى فيه الرجل الإجماع هو الكذب . من أدهى الإجماع فهو كذاب لعل الناس قد اختلفوا - ما يدريه - ولم ينته إليه ، فليقل : لانعلم الناس اختلفوا^(١) .

والحق فيما يقول استاذنا المرحوم عبد الوهاب خلاف أن الإجماع بالمعنى الذى ذهب إليه الأصوليون والسابق عرضه لم ينمقد في أى عصر من العصور . ومن رجع إلى الوقائع التى حكم فيها الصحابة واعتبر حكمهم فيها بالإجماع تبين أنه ما وقع إجماع بهذا المعنى وأن ما وقع إنما كان اتفاقا من الحاضرين من أولى العلم والرأى على حكم فى الحادثة المعروضة ، فهو فى الحقيقة حكم صادر عن شورى الجماعة لا عن رأى الفرد فقد روى أن أبا بكر كن إذا ورد عليه الخصوم ولم يجد فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فإن أجمعوا على رأى امضاه ، وكذلك كان يفعل عمر .

وبما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم ، لأنه كن منهم عدد كبير فى مكة

(١) كان ذلك نقلا عن كتاب علم أصول الفقه (عبد الوهاب خلاف) المرجع السابق ص ٥١ .

والشام واليمن ، وفي ميادين الجهاد وما ورد أن أبا بكر أجل الفصل في خصومة حتى يقف على رأى جميع مجتهدى الصحابة وكذلك كان يفعل عمر - وهذا ما سماه الفقهاء الإجماع فهو في الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد ، وهو ما وجد إلا في عصر الصحابة وفي بعض عصور الأمويين في الأندلس^(١) .

ونظرا لتعذر الموافقة بالإجماع ، وحتى بتغلب الفقهاء على هذه الاستحالة نجد أن بعض العلماء يذهب إلى أن الإجماع ينمق برأى الأكثر عددا مهما يكن عدد المخالفين وذلك لأن كلمة (رأى الأمة) تطلق ويراد منها الكثرة فيها ، فتكون المعصية من الخطأ في رأى الكثرة ، ولأن العبرة بالغالب في سائر الأمور الفقهية ، ولأن العلماء قرروا أن إمامة أبي بكر الصديق انمقدت بإجماع المسلمين مع أن التاريخ يروى أن سعد بن عبادَةَ الأنصارى عارض وامتنع ، كما أنه روى في كثير من الروايات أن عليا بن أبي طالب امتنع فترة من الزمان . ومن جهة أخرى فإنه من المقررات في علم الرواية أن خير الجماعة الكثيرة التي تبلغ التواتر يرد به خبر الواحد ، وأن الكثرة وأن لم تبلغ حد التواتر تقدم روايتها على رواية الأقل ، وفوق ذلك فإنه لو اعتبرت مخالفة الواحد أو الاثنين أو نحوها ناقضة للإجماع ما انمقد اجماع أصلا^(٢) .

وقد انتقد الإمام الأمدى الإمام الغزالي لاشتراطه في الإجماع اتفاق أمة محمد وفي ذلك يقول الأمدى بأن ما ذكره الغزالي يؤدي إلى عدم انعقاد الإجماع

(١) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه - المرجع السابق ص ٥٢ ، ٥٣

(٢) محمد الزفزاف : « مذكرات في الاجماع » لطلبة الدراسات العليا في

دبلوم الشريعة الاسلامية في العام الدراسي ١٩٦٢/٦١ ص ١٢ .

ومن انتقد القول باتفاق الجميع واكتفى بالأغلبية الأستاذ محمود شلتوت

في كتابه « الاسلام عقيدة وشريعة » المرجع السابق ص ٤٧٤ .

إلى يوم القيامة لأن أمة محمد جملة من يتبعه إلى يوم القيامة^(١) .

الرأى الثانى — سلطة التشريع بتولاها أهل الحل والعقد :

ونحن نرى أن سلطة التشريع يتولاها جميع أهل الحل والعقد من الأمة . وليس فقط طائفة المجتهدين أهل الإجماع . حقيقة أن مجتهدى الأمة يدخلون — ولا ريب — ضمن أهل الحل والعقد بل ولعلمهم يأتون في المقدمة ولكنهم لا ينفردون وحدهم بسلطة التشريع وإنما يشاركون فيها بقية أهل الحل والعقد من طوائف الأمة وفتاتها المختلفة والحجج التى نستند إليها فى ذلك سوفها كما يلي :

أولاً . أن أصحاب الرأى الأول يستندون إلى قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . . » ويذهبون إلى أن أولى الأمر هم العلماء ، ونحن لانرى ذلك ، وإنما نرى أن أولى الأمر هم جميع أهل الحل والعقد فى الأمة ومن بينهم العلماء ، ويؤيدنا فيما ذهبنا إليه ما نقله القرطبي فى تفسيره عن ابن كيسان من أن أولى الأمر هم أهل العقل والرأى وهو يعنى أهل الحل والعقد^(٢) . وإلى هذا الرأى أيضاً ذهب طائفة كبيرة من العلماء^(٣) .

ثانياً : أن الأحاديث التى ساقها أصحاب الرأى الأول تشهد عليه ولا تشهد له . فلقد قالوا أنه وردت عدة أحاديث عن الرسول تدل على عصمة الأمة من الخطأ ، منها قوله عليه الصلاة والسلام « لا يجتمع أئمة على خطأ » وقوله « لم

(١) الأمدى : الأحكام فى أصول الأحكام ج ١ القاهرة — مطبعة المعارف

١٩١٤ ص ١٠٢ .

(٢) راجع ما سبق ص ١٣٦ هامش (٢)

(٣) راجع ما سبق ص ١٣٦ — ١٤١ .

يكن الله ليجمع أمتي على ضلالة « قوله » مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن « هذه الأحاديث تتحدث تتحدث عن الأمة كلها وليس عن فئة واحدة منها هي فئة الفقهاء المجتهدين ولهذا السبب فقد وجد رأي في الفقه يذهب إلى أن الإجماع لا ينعقد إلا باتفاق المسلمين أجمعين — أي الأمة كلها — وحجة هذا الرأي أن النصوص التي تثبت جعية الإجماع تذكر عصمة الأمة آحاد منها أو بمضها .

إذا ثبت هذا فإن الرأي القائل بأن من يملك سلطة التشريع هم جميع أهل الحل والعقد من طوائف الأمة المختلفة يكون هو الأكثر اتفاقاً مع الأحاديث للروية عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه في عصمة الأمة ، وهي الأحاديث التي استشهد بها أصحاب الرأي الأول ، ولأن أهل الحل والعقد سوف يكونون — بحكم كثرتهم وتعدد وتنوعهم — أكثر تمثيلاً للأمة من المجتهدين .

ثالثاً : يقول أنصار الرأي الأول أن التشريع يأتي من الإجماع على حكم شرعي ، والحكم الشرعي لا بد أن يبنى على مستند شرعي ، وهو أمر لا يستطيعه سوى العلماء الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد ، ولقد نسي القائلون بهذا الاعتراض أن أية قاعدة عبارة عن موضوع ومحمول أي حكم ومناط ، وأنه لذلك يتعين التفرقة بين الحكم الشرعي وبين تحقيق مناطه ، فإذا كان وجود المجتهدين ضرورياً لاستنباط الحكم الشرعي ، فإن إشراك غيرهم من أصحاب الخبرة بهم أمر ضروري لتحقيق مناط الحكم الشرعي .

فعلى سبيل المثال إذا ما أرادت الجمعية التشريعية أن تمن تشريعاً بتحريم شراب معين لأنه مسكر ، فإن الحكم وهو الحرية يستنبطه الفقهاء المجتهدون ، أما كون المشروب خمرأً أولاً فهذا يعرفه أهل الخبرة من غير الفقهاء .

ويبدو من الرجوع إلى ما كتبه فضيلة الأستاذ محمود شلتوت أنه يتفق معنا فيما ذهبنا إليه إذ يقول « ليس أولو الأمر خصوصاً للمعروفين في الفقه الإسلامي باسم « الفقهاء أو المجتهدين » الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة عن علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة ، فإن هؤلاء — مع عظيم احترامنا لهم — لا تعدو معرفتهم في الغالب هذا الجانب ، ولم يألوا البحث في تعرف كثير من الشئون العامة ، كشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والإدارة والسياسة ، نعم هم — كغيرهم لهم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة وهم أرباب الاختصاص وأولو الأمر فيه ، وهو ما يتصل من التشريعات العامة بأصول الحل والحرم في دائرة مارسم القرآن من قواعد الشريعة ^(١) » .

والأمر الجدير بالملاحظة أن المرحوم الأستاذ عبد الوهاب خلاف بعد أن قرر أن الذين لهم الاجتهاد بالرأى هم الجماعة التشريعية الذين توافرت في كل واحد منهم شرائط الاجتهاد ومؤهلاته ، عاد وقرر « فإذا اختيرت جماعة متوافرة فيهم هذه المؤهلات وضمت إليها جماعة من المدول وأولى العلم بشئون الدنيا من قانونية واقتصادية وتجارية واجتماعية وصحية وغيرها ، تكونت من هاتين الجماعتين جمعية تشريعية فيها الأهلية للاجتهاد بالرأى ^(٢) » وليس هذا في واقع سوى الرأي الذي نقول به .

تلك كانت سلطة التشريع كما استقيناه من شريعة الإسلام ، يتبين من عرضها أن الله سبحانه وتعالى هدانا إلى أفضل وأكمل الأصول والتواعد .

(١) محمود شلتوت : « الإسلام عقيدة وشريعة » ، المرجع السابق ص ٤٦٢ ، ٤٦٤ .

(٢) عبد الوهاب خلاف : مصادر التشريع الإسلامي إنما لا نص فيه — المرجع السابق ص ١٢ - ١٥ .

أعطانا الحرية في أمورنا الدنيوية ومصالحنا الاجتماعية ، وذلك بأن جعل أمرنا شورى بيننا ، ينظر فيه أهل السنة والمكانة الذين نثق بهم ، ويقررون لنا في كل زمان ما نقوم به ومصالحتنا وما تسعد به أمتنا ، لا يتقيدون في ذلك بقيد إلا هداية الكتاب العزيز والسنة الصحيحة ، وليس فيهما من قيود تمنع سير المدنية أو ترهق للسلمين عسرا ، بل أساسها اليسر ورفع الحرج وحظر الضرر وإباحة النافع .

وبذلك نكون قد انتهينا من العنصر الأول من عناصر السلطة العامة وهو سلطة التشريع ، وننتقل بعد ذلك إلى العنصر الثاني وهو سلطة التنفيذ ، وهو ما نعالجه في الفرع التالي .

الفرع الثاني

سلطة التنفيذ

سلطة التنفيذ هي السلطة المختصة بتنفيذ الشريعة ، وهي التي تعمل على تسيير المرافق العامة وانتظامها بحيث تكفل اشباع حاجات المسلمين .
والخليفة في النظام السياسي الإسلامي هو رئيس الدولة وهو أيضاً - وفي الوقت ذاته - رئيس السلطة التنفيذية .

وإذا كان الخليفة لا يقدم بالسلطة التنفيذية وحده بل تعاونه أجهزة كثيرة من أهمها الجهاز الوزاري ، إلا أننا سوف نقصر كلامنا عليه وحده باعتباره رئيس السلطة التنفيذية ومستودعها .

وقد ظهر نظام الخلافة في الإسلام على أثر الاجتماع الذي عقد عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة وانتهى باختيار أبي بكر خليفة لرسول الله عليه الصلاة والسلام .

وإذا كنا قد اتهمنا إلى أن الأمة هي صاحبة السلطة العامة ، يباشرها عنها أهل الحل والعقد ، إلا أن هؤلاء وإن كانوا يمارسون سلطة التشريع نيابة عن الأمة إلا أنهم لا يستطيعون ممارسة التنفيذ لكثرتهم من ناحية ولتعقد أعمال التنفيذ وما تتطلبه من خبرات وتخصصات خاصة من ناحية أخرى .

وهم إن كانوا لا يستطيعون ممارسة سلطة التنفيذ بأنفسهم ، إلا أن ذلك لا يحول بينهم وبين الهيمنة على هذه السلطة . فأهل الحل والعقد هم الذين يختارون الخليفة - رئيس الدولة ورئيس السلطة التنفيذية - ويولونه السلطة ،

وهم الذين يقدمون له المشورة ، وهم الذين يراقبونه ، وهم الذين يعزلونه أن وجد ما يوجب ذلك .

ولسوف نعرض هنا لكيفية تولية الخليفة ولييان سلطته، تاركين الحديث عن حق أهل الحل والعقد في تقديم المشورة له وفي مراقبته وفي عزله إلى الفصل الثالث من الباب الثالث المحصر لضمانات تقييد السلطة في النظام الإسلامي . وإذا كنا قد ذكرنا أن الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد هي التي تختار الخليفة ، وإن سلطة الخليفة ذات مضمون محدد لا يمكن تجاوزه ، إلا أن ذلك ليس مسلماً به من كل الفقه . وهذا ما يدعونا إلى أن نبسط هذين الموضوعين في مطلبين متتاليين نخصص .

الأول : لتوليه الخليفة .

والثاني : لبيان سلطته .

المطلب الأول

تولية الخليفة

جملة الآراء في الموضوع :

يعالج الفقهاء هذا البحث عادة تحت عنوان «طريق ثبوت الخلافة أو الإمامة»
ولهم في ذلك عدة أقوال نوجزها فيما يلي :

— يقول الماوردي « والأمامة تتمتع من وجهين : أحدهما باختيار أهل
الحل والمقد . والثاني بمهد الامام من قبل ^(١) » .

— ويقول أبو الحسن الأشعري « اختلفوا هل هي (يقصد الأمامة) بنص
أم قد تكون بغير نص ، فقال قائلون : لا تكون إلا بنص من الله سبحانه
وتوقيف ، وكذلك كل إمام ينص على إمام بعده فهو بنص من الله سبحانه
على ذلك وتوقيف عليه . وقال قائلون : قد تكون بغير نص ولا توقيف .
بل بمقد أهل المقد ^(٢) » .

— ويقول صاحب المواقف « تثبت (أى الخلافة) بالنص من الرسول
ومن الإمام السابق بالإجماع وتثبت أيضاً بيعة أهل الحل والمقد عند أهل
السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافاً للشيعة أى لأكثرهم فإنهم
قالوا لا طريق إلا النص ^(٣) » .

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ٦ .

(٢) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، استانبول ، مطبعة الدولة

سنة ١٩٢٩ ج ٢ ص ٤٥٩ .

(٣) الأبيجي (عبد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأبيجي) المواقف ، شرح

الجرجاني الطبعة الأولى - مطبعة السعادة ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م ج ٨ ص ٣٥١

— ويقول القرطبي « اختلف فيما يكون به الإمام إماما وذلك ثلاث طرق: أحدهما : النص . . . وذلك أن النبي نص على أبي بكر بالإشارة وأبو بكر على عمر ، فإذا نص المستخلف على واحد معين كما فعل الصديق ، أو على جماعة كما فعل عمر وهو الطريق الثانى ويكون التخيير إليهم فى تعيين واحد منهم كما فعل الصحابة رضى الله عنهم . الطريق الثالث : إجماع أهل الحل والعقد^(١) .

— وفى حاشية ابن عابدين « يصير إماما بالمبايعة ، وكذلك باستخلاف إمام قبله وكذا بالتغلب والقهر كما فى شرح المقاصد وقال فى المسيرة ويثبت عقد الإمامة إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر وإما بيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأى والتدبير^(٢) » .

— وفى منى المحتاج « وتعتقد الإمامة بثلاثة طرق أحدها البيعة ، كما بايع الصحابة أبا بكر ، وثانيهما استخلاف الإمام وثالثهما استيلاء شخص متغلب على الإمامة^(٣) » . .

وهذه الأقوال جميعها يمكن ردها إلى آراء أربعة :

الأول : ويرى أن الخلافة يمكن أن تثبت بالتغلب أو القهر أو الاستيلاء وكلها عبارات بمعنى واحد .

الثانى : ويرى أن الخلافة تثبت بالنص .

(١) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن - كتاب الشب (٣) ص ٧٢٩ ، ٧٣٠

(٢) حاشية ابن عابدين ج ٢ ص ٣٦٩ المطبعة المصرية يولاق سنة ١٢٨٦ هـ

(٣) محمد الشريفي الخطيب : منى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج

ج ٤ ص ١٢٠ - ١٢١ القاهرة ١٣٩٨ هـ وفى نفس المعنى .

شهاب الدين أحمد بن حنبل : تكملة المحتاج بشرح المنهاج ج ٩ هامش ص

٨٦ وهامش ص ٧٨ - القاهرة مطبعة يولاق سنة ١٢٩٠ هـ .

الثالث : ويرى أن الخلافة يمكن أن تنعقد بولاية العهد أو بالاستخلاف .
الرابع : يرى أن الخلافة يمكن أن تنعقد بالبيعة أو الاختيار أو الاتفاق
وكلها عبارات بمعنى واحد

وبعد أن نستعرض كل رأى من هذه الآراء ، يبين حجته التي يستند إليها
مناقشين تلك الحجة ، نعقب عليها جميعا بالرأى الذي نراه^(١) .

الرأى الأول : الاستيلاء كطريقة لثبوت الخلافة :

القائلون بهذا الرأى فى الواقع فريقان :

الفريق الأول : وينظر إلى الاستيلاء أو التغلب على أنه أحد طرق ثبوت
الخلافة .

(١) ونود أن نلفت النظر إلى أنه تحديد الآراء التى قيل بها فى ثبوت الخلافة
بأربعة آراء لا يتعارض مع ما ذهب إليه البعض كالباقلانى وغيره من أن الأمة
متفقة على أنه ليس هناك طريق لإثبات الإمامة إلا النص والاختيار (الباقلانى :
التهديد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) القاهرة -
الفكر العربى سنة ١٩٤٧ ص ١٦٤ .

ذلك أن لفظ (النص) فى عبارة الباقلانى وغيره عن ذهب مذهبه تشمل
النص من الرسول عليه الصلاة والسلام ، والنص من الخليفة الحالى إلى من يليه
وهو ما أطلقنا نحن عليه عبارة ولاية العهد والاستخلاف واضلنا معالجته كراى
مستقل متعاضدا من حدوث ليس . ذلك ان عبارة (النص) إذا ما أطلقت بمحمل
الأنتمى إلا على محمل النص على الله أو رسوله . أما بالنسبة لطريق الخليفة
أو القهر أو الاستيلاء فلم يلتفت إليها هو وكثيرين غيره من كبار العلماء لأنها
ليس محل إيمان الأمة ولم تقل بها إلا طائفة قليلة . وقد آثرنا التعرض لما
بالمناقشة وبيان وجه الصواب فيها حتى لا نترك شبهة مشتبها .

الفريق الثاني : يرى أن الاستيلاء هو الطريق الوحيد لثبوت الخلافة^(١).

ورأى الفريق الأول نجده معروضا في حاشية ابن عابدين « وفي تحفة المحتاج و « معنى المحتاج » على النحو السالف بيانه^(٢) .

ففي معنى المحتاج « وثالثها (أى ثالث طرق انعقاد الخلافة) باستيلاء شخص متغلب على الإمامة جامع للشروط المعتبرة في الإمامة على الملك بقر وغلبة بعد موت الإمام لينتظم شمل المسلمين ، أما الاستيلاء على الحى فإن كان الحى متغلبا انعقدت إمامة المتغلب عليه ، وإن كان إماما بيعة أو عهد لم تنعقد إمامة المتغلب عليه^(٣) .

فطبقا لهذا رأى لا يصلح الاستيلاء أو القوة بصفة مطلقة كطريق لثبوت إخطلافة وإنما هو مفيد فى كل الأحوال بشرطين ، ويفرق فيه بين حالة موت الإمام وحاله حياته . أما الشرطان المطلوبان فهما :

الأول : أن يكون الإمام المتغلب جامعا لشروط المطلوبة فى الخليفة .

الثانى : أن يحقق هذا الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم ، فإذا لم يتحقق ذلك لم تثبت له الخلافة بهذا الطريق . وهذا شرط فى غاية الأهمية كما سنرى .

وتحقق هذين الشرطين ليس بكاف وحده لثبوت الإمامة، فى كل الأحوال، وإنما يتعين التفرقة بين حالتين :

(١) والواقع أن وصف لقاتلين بهذا رأى بأنهم فريق نجوز كبير ذلك إنما لم نجد ذلك رأى إلا لدى واحد من العلماء المحدثين هو الأستاذ على محمد الزارة .

(٢) راجع ما سبق ص ١٨٤ .

(٣) معنى المحتاج - المرجع السابق ج ٤ - ص ١٢١ .

الأولى : حالة ما إذا تم الاستيلاء على الخلافة إثر وفاة الخليفة ، ففي هذه الحالة يمكن طبقاً لهذا الرأي أن تتمتع لامة المتغلب إذا ما توافر الشرطان السالف الإشارة إليهما بأن كان مستجعماً لشروط الخلافة ، وتحقق من هذا الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدهم .

الثانية : حالة الاستيلاء على الخلافة في ظل خليفة حي قائم ، وهنا يفرق بين أمرين :

أولهما : إن كان الخليفة الحي قد استولى بدوره على الخلافة بالقوة ففي هذه الحالة تثبت خلافة المتغلب عليه .

وثانيهما : إن كان الخليفة الحي قد انقضت له الخلافة ببيعة أهل الحل والعقد ففي هذه الحالة لا تثبت الخلافة للمتغلب . وهذا وحده يدل على أن ثبوت الخلافة ببيعة أهل الحل والعقد أقوى من ثبوتها بالقوة . وأن الخلافة لم تثبت للمتغلب في الحالة الأولى (حالة وفاة الخليفة) إلا لأنه وقدمات الخليفة فلا توجد بيعة لأحد .

ومع أن التفرقة السالف الإشارة إليها وكذلك الشروط التي سبقتها قد قيمت كثيراً من هذا الرأي إلا إننا مع ذلك لا توافق على مبدأ أن القوة أو الغلبة تصلح طريقاً شرعياً لاكتساب الخلافة ، ذلك أنه إذا ما فتح طريق القوة كان ذلك أكبر خطر على الشرعية ، وكان فيه القضاء على مبدأ الشورى وهو أحد الدعام التي يقوم عليها النظام الإسلامى ، وما يمثل ذلك من اقتتات على حقوق الأمة صاحبة الحق في اختيار الخليفة .

ويؤيد هذا النظر ما نقله القاضى أبو يعلى الفراء عن الامام أحمد بن حنبل رضى الله عنه إذ يقول : « قال أحمد بن حنبل رضى الله عنه في رسالة عبيد روى بن مالك العطار من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمى أمير المؤمنين

لا يحمل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه إماما مادلا كان أو فاجرا فهو أمير المؤمنين ، قوله من غلبهم بالسيف يريد الغلبة لنظرائه ممن يطلب الأمر ، فإذا غلبهم فبايعة الناس بعد ذلك صار خليفة ولم يرد به أن يصير بنفس الغلبة^(١) ، فمن ذلك يتبين أن الغلبة أو القوة لا تصلح وحدها طريقا لثبوت الخلافة وإنما يتعين أن يتبع ذلك مبايعة الجماعة المسلمة ، فإذا ما تم ذلك يكون طريق ثبوت الخلافة هو هذه المبايعة وليس الغلبة أو القوة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه في ظل الشروط التي قيد بها أصحاب هذا الرأي رأيهم ، وأهمها في نظرنا أن يحقق الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم فإنه يتعذر إن لم يكن يستحيل أن يوجد هذا الطريق — طريق القوة — لثبوت الخلافة ذلك أن انتظام شمل المسلمين لن يتم إلا إذا بايعوا ذلك المتغلب فإذا بايعوا كانت هذه المبايعة وليس القوة هي طريق ثبوت الخلافة . أما إذا لم يبايعوا فلا يمكن أن تتحقق وحدة أو انتظام شمل المسلمين وبذلك يتخاف الشرط ، ومتى تخلف الشرط فلن تتحقق القوة أثرها في اكتساب الخلافة .

أما رأى الفريق الثاني :

الذي يرى في القوة الطريق الوحيد لثبوت الخلافة فيعرضه الأستاذ علي هبة الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم ولم نجده معروضا عند غيره من علماء المسلمين ، ومبلغ علمنا أن أحدا غيره لم يقل به .

(١) القاضي أبو يعلى الفراء : كتاب الأمانة ضمن (المستمد في أصول الدين) نسخة الفريدة في الظاهرية بدمشق ورقة ٨٢ - ١٠٦ وكان تقلا من كتاب (نصوص الفكر السياسي الاسلامي) دار الطليعة بيروت ١٩٦٦ م ليوسف أبيج من ٢٤٢ - ٢٩٣ .

يقول الاستاذ علي عبد الرازق: «الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة إلى اختيار أهل الحل والعقد إذ الأمانة عقد يحفل بالمبايعة من أهل الحل والعقد إن أختاروه إماماً للأمة بعد التشاور بينهم « ثم يضيف « ذير إتينا إذا رجعنا إلى الواقع ونفس الأمر وجدنا أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الهيبة ، وأن تلك القوة كانت إلا في النادر قوة مادية مسلحة ، ويضيف كذلك « قد سهل التردد في أن الثلاثة الأول من الخلفاء الراشدين مثلاً شاروا ملكهم على أساس القوة المادية ، وبنوه على قواعد الغلبة والقهر ، ولكن ايسر الشك في أن علياً ومعاوية رضوا الله عنهما لم يشبوا عرش الخلافة إلا تحت ظلال السيف ، وعلى اسنة الرماح ، وكذلك الخلفاء من بعد إلى يومنا هذا ^(١) » وفي موضع آخر يقول « وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر واستقام له الأمر تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ماسكية عليها كل طوايع الدولة الحديثة وأنها إنما كانت تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف ^(٢) » ثم أورد بعض أمثلة للمناقشات التي دارت في اجتماع العقيدة أثر امتداد المناقشة وعلى الخصوص ما صدر من أبي سفيان وسعد بن عباد و أراد أن يستخلص منها ما يؤيد وجهة نظره من ثبوت خلافة أبي بكر بالقوة أو بالغلبة ^(٣) . ويضيف في موضع آخر « وطبيعي في الأمم الإسلامية بنوع خاص أن لا يقوم فيهم ملك إلا بحكم الغلبة والقهر أيضاً فإن الإسلام هو الدين الذي لم يكنف بتعليم أتباعه فكرة الاخاء والمساواة وتلقينهم مذهب أن الناس سواسية كأسنان المشط ، وأن عبيدكم الذين هم ملك بينكم أخوانكم

(١) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، المرجع السابق ص ٢٤-٢٥.

(٢) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، المرجع السابق ص ٩٢.

(٣) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، المرجع السابق ص ٢٦-٢٧.

في الدين ، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض لم يكتف الإسلام بتعليم أتباعه ذلك المذهب تعالما نظريا مجردا ولكنه أخذ المسلمين به أخذا عمليا وأدبهم به تأديبا ومرنهم عليه تمرينا وشرع لهم الأحكام قائمة على الأخوة والمساواة ، وأجرى عليهم الواقعات ، وأرأم الحادثات ، فاحسوا بالأخوة إحساسا ولمسوا المساواة لمسا... ولم تقم دولتهم إلا حين كان ينادى أحدم خليفته فوق المنبر: لو وجدنا فيك أعرجا جالقومنا بسيفنا .

ويستخلص هو من ذلك « من الطبيعي في أولئك المسلمين الذين يدينون بالحرية رأيا ويسلكون مذاهبها عملا ، ويأفقون الخضوع إلا لله رب العالمين .. من الطبيعي في أولئك الأبناء الأحرار أن يأفقوا الخضوع لرجل منهم أو من غيرهم ذلك الخضوع الذي يطالب به الملوك رعيتهم إلا خضوعا للقوة ونزولا على حكم السيف القاهرة »^(١).

ذلك رأى الأستاذ على عبد الرازق نقلناه عنه كما عرضه في كتابه ذلك العرض الذي يحمل بين طياته عناصر منه. فادلا يرى الأستاذ على عبد الرازق كما يقول أن الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة الى اختيار أهل الحل والعقد ، غير أن الواقع كان يدور على خلاف ذلك اذ كانت تركز على القوة وحدها . ونحن نتساءل عن المقصود بهذا الأصل الذي يشير اليه . أليس هو المبدأ أو القاعدة المستخلصة من شريعة الاسلام . فإذا كانت القاعدة أو حكم القانون أو الأصل كما يقرر هو أن الخلافة إنما تكون بالاختيار فهل يكون الاسلام وشريعته مسئولين عن الانحراف في تطبيق هذه القاعدة أن ملنا بهذا الانحراف ؟ وهل بحسب الانحراف في تطبيق القانون على القانون نفسه ؟ اننا حين نقرر أن الخلافة إنما تثبت بالاختيار إنما نقرر حكم الشريعة

(١) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم ، المرجع السابق ص ٩٧.

بصرف النظر عما انجرفت اليه عنها - بعد دولة الخلفاء الراشدين - حكومات
الواقع الاستبدادية - فالبحث هو بيان لحكم الشريعة وليس للواقع المادي
مهما خالفها ومهما طال امده . ثانيا : ومن الغريب الذي لم يقل به أحد قوله
« أن خلافة أبي بكر قامت على أساس القوة والسيف » ، ثم استشهاده بحجة
المناقشات التي دارت في اجتماع السقيفة كدليل على ذلك . ونحن لا ندري
كيف تصل المناقشات مهما كانت حديثها الى حدة السيف أو القوة . ومع ذلك
فإن هذه المناقشات الحادة الحادة أن صح الاستناد اليها فهي دليل على حرية
الرأي التي كانت مكفولة في هذا الاجتماع التاريخي ، ولا نظن أن حرية الرأي
توجد حيث يوجد السيف أو القوة . ومع ذلك إن نحن ذهبنا الى اجتماع
السقيفة وانتظرنا حتى انتهت المناقشات فيه ، وأبدى من أراد من الحاضرين
رأيه بحرية تامة فلاننا نجد أن اجتماع السقيفة قد انتهى بمبايعة معظم الحاضرين
من مهاجرين وأنصار لأبي بكر الصديق . ومع ذلك فهل تمت تولية أبي بكر
الخلافة بهذه المبايعة ؟

يذكر الطبري أنه بعد أن تم تجهيز الرسول ومواراته ، طلب أبو بكر من
المسلمين أن يجتمعوا لأمر هام ، فحضروا الى المسجد حيث وقف عمر بينهم
قائلا : « ... وأن الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله وثاني اثنين
اذهما في النار فقوموا فبايعوا ، فمنذ ذلك بايع الناس بيعة العامة بعد بيعة
النجاة^(١) .

وعلى ذلك فتعتبر بيعة أبي بكر ناشئة عن شورى المسلمين ورضائهم ،

(١) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، مكتبة خياط بيروت سنة ١٩٦٥
القسم الرابع ص ١٨٢٨ — ١٨٢٩ وراجع كذلك في نفس الدف - مرة
ابن هشام - القسم الثاني ص ٦٦٠ — ٦٦١ .

ويعتبر انتخابه حراً لأجير فيه ولا استبداد . وفي هذا يقول ابن تيمية : . .
والصديق صار اماماً بمبايعة أهل القدرة . . ولو قدر أن أبا بكر بايعة عمر
وطائفة ، وامتنع سائر الصحابة عن بيعته لم يصير اماماً لذلك وإنما صار اماماً
بمبايعة جمهور الناس ، وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار اماماً لما
بايعوه وأطاعوه ، لو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصير
اماماً^(١) . والحق إننا لم نجد أحداً قال قولة الأستاذ علي عبدالرازق بخصوص
خلافة أبي بكر حتى من المستشرقين الأجانب مع ما فيهم من تعصب . فبعد أن
استعرض « موير Muir » مدار في اجتماع السقيفة انتهى إلى أن أبا بكر قد
انتخب خليفة انتخاباً حراً ، وكذلك انتهى جود قري Gandefory^(٢) .

وما ذكرنا من خلافة أبي بكر من أنها كانت برضا المسلمين ومشورتهم
واختيارهم يصدق أيضاً بالنسبة لخلافة عمر وعثمان ، ولم يقل أحد — حسب
علمنا — ان خلافة أي منهما إنما قامت على حد السيف أو بالقوة أو الغلبة .
ثالثاً : وبالنسبة لما قاله عن علي رضي الله عنه من انه لم يتولى الخلافة إلا تحت
ظلال السيوف ، فإن ذلك بدورة غير صحيح .

فالثابت تاريخياً أنه لما قتل عثمان رضي الله عنه واستولى أهل الفتنة على
المدينة وهددوا أهلها إذا لم يختاروا أحد لخلافة عثمان ، أراد الصحابة حصر
هذه الفتنة ، فعرضوا الخلافة على علي ثم على طلحة والزبير فرفضوا جميعاً .

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ١ - تحقيق د: محمد رشاد سالم ، مكتبة
دار المروية ١٩٦٢ ، ص ٣٦٧ .

(٢) Muir : The Caliphate, Its rise, Decline and Fall

: سنة ١٩٧٤ أدنبرة ص ٢ - ٤ وكذلك ١٣٣ .

Gandefory : Les Institutions musulmanes Paris ١٣٣ ص

عند ذلك أقسم أهل الفتنة على الفتك بأهل المدينة إذا لم يقدموا رجلاً للخلافة .

فاجتمع وجوه المهاجرين والأنصار عشية اليوم الثالث من مقتل عثمان وسألوا علياً الخلافة وألحوا عليه ونأشدوه أن يحفظ بقية الأمة ويصون دار الهجرة وذلك لأنهم أنه أصلح من يقوم بهذا الأمر ، فقبل بعد لآى ، ومد يده فبايعه جماعة من حضر منهم خزيمه بن ثابت وأبو الهيثم بن الزهراء ومحمد بن مسلمة ، وعمار في رجال كثيرين من المهاجرين والأنصار^(١) .

ومن ذلك يتبين أنه لم تكن لدى من قوة ليستند إليها — والقوة يومئذ كانت للتأثرين الذين استولوا على المدينة — ولم يقتل أحد منهم فضلو علياً على غيره أو أنهم هم الذين جاءوا به بدليل أنهم عرضوا الخلافة عليه وعلى غيره وإنما الذى ألح عليه فيها هم وجوه المهاجرين والأنصار وهم الذين بايعوه .
وابن : وأعجب من ذلك كله أنه أراد أن يجعل من تعاليم الإسلام عن الأخاء والمساواة سبباً لاستناد الخلافة إلى القوة والقيام عليها ، لأن هذه التعاليم خرسات الحرية والمساواة في نفوسهم فأصبح من العسير إخضاعهم إلا بالقوة .
وقد ساق ذلك كله في حجة هي غاية في الضعف والتناقض فيقول « من الطبيعي في أولئك المسلمين الذين يؤمنون بالحرية رأياً .. ويأفزون الخضوع إلا لله رب العالمين .. من الطبيعي أن يأفوا الخضوع لرجل منهم ، ذلك الخضوع الذى يطالب به الملوك رعيتهم إلا خضوعاً بالقوة ونزولاً على حكم السيف القاهر » فكيف يستقيم القول أن من يأنف الخضوع إلا لله رب العالمين يمكن أن تخضعه القوة ؟ ثم وهل — طبقاً لأحكام الإسلام — يطالب الخلفاء رعيتهم

(١) الباقلانى : التمهيد في الرد على الملحدة المعلقة والرفضة والحوارج والمنزلة — المرجع السابق ص ١٦٤ وما بعدها .

خضوعاً مماثل الخضوع الذي يطالب به الملوك رجاياهم حتى يأفقه للسلم ولا يخضع إلا بالقوة . الحق أنه كلام مفكك وضعيف أن صدق بالنسبة للملك فلا يصدق على الخلافة الراشدة .

وإذا تمهد ذلك كله فإن طريق القوة أو الغلبة والامتلاء لا يصلح في نظرنا طريقاً لثبوت الخلافة .

الرأى الثانى — النص كطريق لثبوت الخلافة :

والقاتلون بالنص هم الشيعة . وهم فريقان المستدلون منهم وهم الزيدية يرون أنه وإن كان الأصل فى ثبوت الأمامة أن يكون الامام منصوباً عليه بالوصف إلا أنه يجوز لأهل الحل والعقد أن يختاروا أماماً غير المنصوص عليه .

وتفضيل ذلك عندهم أن الامام يتعين ان يكون منصوباً عليه بالوصف لا بالاسم ، وأوصاف الامام التى اشترطوها هي أن يكون فاطمياً ، ورعاً ، عالماً ، سخياً يخرج داعياً الناس لنفسه . وهذه الصفات للامام الأفضل الكامل وهو بها أولى من غيره . ومع ذلك فقد جوزوا أمامة المفضول مع وجود الفاضل فقالوا بأنه إذا اختاروا ولو الحل والعقد فى الأمة أماماً لم يستوف بعض هذه الصفات وبايعوه صحت إمامته ولزمت بيعته ، وبنوا على ذلك الأصل صحة إمامة أبى بكر وعمر (١) .

أما بقية الشيعة وعلى رأسهم الامامية فيذهبون إلى أن الطريق الوحيد الذى يعرف به الامام هو النص من الرسول عليه الصلاة والسلام ولا دخل للاختيار فيه .

(١) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة ، حياته وعصره — آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربى عام ١٣٦٦ هـ — ١٩٤٢ م ص ١١٦ — ١١٢ .

والأساس العام الذي يستند إليه الشيعة هو أن الإمامة ليست قضية معنوية تنطاط باختيار العامة وينتصب الامام بنصيبهم ، بل هي قضية أصولية ، وهي ركن الدين ، لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله ، ولا تفويضه إلى العامة بل يجب عليهم تعيينه للأمة^(١) .

ويتفق هؤلاء الشيعة على أن علي ابن أبي طالب رضى الله عنه هو الخليفة المختار من النبي نصاً ووصية ، إما جلياً وإما خفياً ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيرة أو بتقية من عنده^(٢) .

وبعد هذا الأساس العام لمذهبهم ، يستند القائلون بهذا الرأي إلى جملة أدلة فرعية ترجع كلها إلى بعض آثار عن النبي ﷺ ، استخلصوا منها أن أن النبي عليه الصلاة والسلام قد عين علياً رضى الله عنه خليفة من بعده^(٣) مثل قوله عليه الصلاة والسلام :

— من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وآل من وآله وعاد من عاداه .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١٠ مكتبة الحلبي ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م صفحة ١٤٦ ، وفي نفس المعنى :

ابن خلدون — المقدمة — المرجع السابق ص ١٢٨ وما بعدها ، محمد أبو زهرة — تاريخ المذاهب الاسلامية — ١ — دار الفكر العربي ص ٢٩ د محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الاسلامية ، المرجع السابق ص ١٥٥ وما بعدها : ٣ ، أحمد شلبي : السياسة والاقتصاد في التفكير الاسلامي — المرجع السابق ص ٦٤ وما بعدها .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، المرجع السابق ص ١٤٦ .

(٣) راجع في هذه الأدلة وسابقتها الشهرستاني : الملل والنحل — المرجع السابق ص ١٦٢ — ١٦٤ ، ومحمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية — المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٧ .

— أنت منى بمنزلة هارون من موسى .

— « أقضاكم على » ويرون أن هذا القول نص في الإمامة ، فإن الإمامة لا معنى لها إلا أن يكون أقضى القضاء في كل حادثة ، والحاكم على المتخاصمين في كل واقعة وهو معنى قوله سبحانه وتعالى : (أطيعوا الله والرسول وأولى الأمر منكم) فقولوا : فأولو الأمر من إليه القضاء والحكم .

ثم يضيفون إلى هذه الآثار بعض الاستنباطات التي استنبطوها من وقائع كانت من النبي ﷺ ومنها :

— أن النبي ﷺ لم يؤمر على سيدنا علي أحدا من الصحابة قط .
فحينما انفرد عن رسول الله في غزوة أو سرية كان هو الأمير ، بخلاف أبي بكر وعمر وغيرهما من كبار الصحابة فإنهم كانوا أحياءاً أمراء وأحياءاً تكون الأمرة لغيرهم .

— ويقولون أيضاً عندما جعل الرسول أبا بكر أميراً للحج ونزلت سورة « براءة » أرسل (علياً) بها ليتلوها على الناس في موسم الحج ولم يجعل ذلك لأبي بكر مع أنه كان الأمير .

ونحن لا نسلم بدعوى القائلين بالنص طريقاً لثبوت اخلالفة سواء في ذلك دعوى القائلين بالنص وحده أو دعوى القائلين به مع غيره ، ونحن لا نسلم بأدلتهم التي استندوا إليها سواء في ذلك أصلهم العام أو أدلتهم الفرعية .

أما أصاهم العام — وأولى بنا أن نسميه شبهتهم العامة — فهو أن الإمامة من أركان الدين . والحق أنها ليست كذلك وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الأمة . ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة ولسكان

عليه الصلاة والسلام قد استخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة ، وليكن استخلافه هذا قد اشتهر كما اشتهر أمر الصلاة^(١) .

وأما أدلتهم الفرعية على تعيين علي بالذات ، فأولها استشهادهم بحديث « من كنت مولاة فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » قلوا ظلموا في اللغة بمعنى أولى ، فلما قال « فعلي مولاه » بفاء التعقيب ، علم أن المراد بقوله مولى أنه أحق وأولى ، فوجب أن يكون أراد بذلك الإمامة وأنه مفترض الطاعة^(٢) .

ونرد على هذا الدليل بما يأتي :

١ — إن معنى « مولى » إما ينصرف على وجوه : فمنها المولى بمعنى الناصر ، ومنها المولى بمعنى ابن العم ، ومنها المولى بمعنى الوالي المحب ، ومنها المولى بمعنى الميكان والقرار ، ومنها المولى بمعنى المعتق المالك لولاه ، ومنها بمعنى الجار ، ومنها المولى بمعنى الصهر ، فهذا جميع ما يحتمله قوله « مولى » ، وليس من معنى هذه اللفظة أن المولى إمام واجب الطاعة^(٣) .

٢ — وفضلا عن ذلك فإن هذا الحديث مختلف في صحته فقد طعن فيه أبو داود السجستاني وأبو حاتم الرازي واستدلوا على بطلانه بأن النبي قال : « مزينه وجهينه وغنار وأسلم موالى دون الناس كلهم ليس لهم مولى دون الله ورسوله » . قالوا فلو كان قد قال : « من كنت مولاه فعلي مولاه » لكان أحد الخبرين كذبا^(٤) .

(١) ابن خلدون : المقدمة — المرجع السابق ص ٢٣٦ .

(٢) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، كتاب الشعب (٣) ص ٢٨٨ .

(٣) القاموس المحيط - ٤ ص ٤٠١ .

(٤) القرطبي : المرجع السابق .

٣ — وحتى إذا كان هذا الحديث صحيحاً فليس فيه ما يدل على النص لعل ، وإنما يدل على فضيلته ، وذلك أن من بين معاني المولى الولي فيكون معنى الخبر من كنت وليه فعلي وليه ، وكان المقصود من الخبر أن يعلم الناس فضل علي

٤ — أن هذا الخبر . قد ورد على سبب ليس هو قطعاً الحكم أو الخلافة ، وقد اختلف في السبب . فقيل أن أسامة وعلياً اختصما فقال علي لأسامة أنت مولاي فقال لست مولاك بل أنا مولى رسول الله فذكر للنبي فقال « من كنت مولاه فعلي مولاه .. » وقيل إن علياً لما قال للنبي في قصة الأفك في عائشة رضي الله عنها : النساء سواها كثير فشق ذلك عليها ، فوجد أهل النفاق مجالاً فطعنوا عليه وأظهروا البراءة منه ، فقال النبي هذا للقال رداً لقولهم تكذباً لهم^(١) . وقيل أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد أشار في بعض أحاديثه إلى ما سوف يكون بعده من الفتن ؛ وحين قيل له يا رسول الله إلا تستخلف ؟ فقال أن تولوا أبا بكر تجدوه قوياً في أمر الله ضعيفاً في نفسه ، وإن تولوها عمر تجدوه قوياً في أمر الله قوياً في نفسه ، وإن تولوها علياً — ولن تفعلوه — تجدوه هادياً يسلك بكم الطريق المستقيم . فأذن قد علم رسول الله أن الناس لا يجتمعون على علي ؛ وأنه ستكون فتنة وفرقة ؛ فقال عليه الصلاة والسلام هذا القول (من كنت مولاه فعلي مولاه) ليحذر الناس من البراءة من علي كما فعل أهل النهر حين خلفوه في أمر الحكين^(٢) .

وأما دليلهم الثاني وهو خبر (أنت مني منزلة هارون من موسى إلا أنه

(١) القرطبي — الجامع لأحكام القرآن — المرجع السابق

ص ٢٠٨ — ٢٢٩ .

(٢) د. عبد الفتاح عبد الله بركة : الحكيم القمزي ونظريته في الولاية

٧٠ من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ص ١٦٨ .

لا نبي بعدى) فإنه لا يدل بدوره على الخلافة بمعنى الإمامة وإنما الذى يدل عليه الصلاة والسلام استخلف عليا على أهله وعلى المدينة عندما توجه إلى غزوة تبوك ، لأنه عليه الصلاة والسلام قال ذلك فى هذه الغزوة لما خلفه بالمدينة وماج أهل النفاق وكثروا وقالوا : قد أبغض عليا وقلاه ؛ وقال سعد بن أبي وقاص وهو المهدى فى رواية هذا الحديث ؛ فلحق بالنبي فقال يا رسول الله : أتتركنى مع الأخلاف ؟ فقال أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى ؛ أى أنى لم أخلفك بغضا ولا قلى كما أن موسى لم يخلف أخاه هارون فى بنى اسرائيل ، لما توجه لكلام ربه بغضا ولا قلى ؛ والذى يدل على هذا المعنى هو أننا نعلم أنه كان لهارون من موسى منازل منها : أنه كان أخاه ، ومنها أنه كان شريكاه فى النبوة ؛ ومنها أنه خلفه فى قومه لما توجه لكلام ربه ، وليس منها أنه خلفه بعد موته لأن هارون مات قبل موسى بسنين كثيرة وإنما خلف موسى بعد موته (يوشع بن نون) فلا يجوز أن يكون النبي قد هنى بقوله (أنت منى بمنزلة هارون من موسى) أنه أخوة لأبيه وأمه ، ولا أنه يخلفه بعد موته لأن هذه المنزلة لم تكن لهارون من موسى ، فتعين أنه إنما أراد أنه يخلفه على أهله وعلى المدينة عند توجهه عليه الصلاة والسلام إلى هذه الغزوة كما خلف موسى أخاه هارون فى قومه عند توجهه لكلام ربه ^(١) .

وأما دليلهم الثالث وهو خبر (أقضاكم على) والاستناد فى تأويله إلى آية (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) لقول بأن المقصود من ذلك الخلافة وأنه أمر بطاعة على ، فإنه أمر لا يمكن التسليم به .

(١) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، المرجع السابق كتاب (٣) ص ٢٢٩

وراجع فى نفس المعنى :

الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة ، المرجع السابق ص ١٦٤ وما بعدهما .

والخبر كما هو واضح إن دل على شيء فعلى مقدرة على في الفصل بين
المتخاصمين وليس فيه من قريب أو بعيد ما يفيد النص أو التوصية بإمامته
رضي الله عنه ، وأما تأويل أولى في الآية في بأنهم — بعد الرسول — على رضی
الله عنه ثم أبنائه من بعده فهو تأويل غير صحيح .

وقد سبق لنا عرض كافة الآراء التي قيلت في تفسير هذه الآية ، ولم يكن
من بينها هذا القول . وعلى ذلك فتخصيص هذه الآية بأهل البيت نَحْمُ لا
دليل عليه .

يبقى بعد ذلك الواقعتان اللتان استنبطوا منها هذا العهد أو الوصية لعلي :
وأولهما تتعلق بأن النبي عليه الصلاة والسلام لم يؤمر على سيدنا علي قط
أحداً من الصحابة والثانية أنه عندما نزلت سورة « براءة » أرسل النبي ﷺ
عليها ليقرأها على الناس في موسم الحج ، ولم يجعل ذلك لأبي بكر مع أنه كان
أميراً للحج .

وفي رأينا أن مثل هذه التصرفات من الرسول عليه الصلاة والسلام ترجع
أنه كان يضع الرجل للناس في المكان المناسب وذلك لأسباب وصفات قد
توافر فيه دون غيره من الناس وهو أمر لا شك أنه عليه الصلاة والسلام
كان يدركه أكثر من غيره .

وبناء على ذلك فإنه لا يصح أن يستخلص من هذه التصرفات ما هو
أبعد من ذلك القول بأنها كانت تعني النص بالخلافة لعلي رضي الله عنه
فدهوى النص هذه يجب أن تستند إلى نصوص صريحة واضحة ولا تستخلص
على هذا النحو المتصف .

وبعد فهنئيد الحجج التي استند إليها القائلون بالنص ، تسوق بعض الأدلة على
أن دهوى النص على إمام بعينه سواء كان علياً أو غيره لا تقوم على أساس .

قأولا : لو كان النبي صلى الله عليه وسلم نص على إمام بعينه لشاع ذلك وذاع وقيل إلينا كما نقل خبر تولية النبي لزيد بن حارثة ولأسامة بن زيد وعبد الله ابن رواحة وغير هؤلاء من امرائه عليه الصلاة والسلام وهو خبر أقل خطراً وأهمية من خبر تولية الامام . فلما لم يحدث ذلك وكانت أكثر الأمة تنكر النص فإن ذلك يكون دليلاً واضحاً على بطلان ما ذهبوا إليه من دقوى النص .

ثانياً : أنه لو كان هناك نص على أحد لما اختلف الصحابة في ذلك بعد انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى حتى قال الأنصار منا أمير ومنكم أمير .

ثالثاً : وما يبطل قول من قال بالنص أن أبا بكر قال لعمر يوم السقيفة : « أبسط يدك أبايكم فلو كان رسول الله نص على أمانته أو أمانة على أو العباس كما قيل لم يجزان يقول أبو بكر لعل « أبسط يدك أبايكم »^(١) .

رابعاً : كذلك مما يدل على عدم وجود نص احتجاج الصحابة على خلافة أبي بكر بقياسها على الصلاة في قولهم : ارتضاه الرسول عليه الصلاة والسلام لدينا أفلا ترضاه لدينا فلو كان هناك نص لأخذوا به ولما صح التجاؤم إلى القياس .

خامساً : وما يدل على ذلك أيضاً قول علي للعباس رضي الله عنهما حين دعاه لدخول إلى النبي صلاة الله وسلامه عليه يسألونه عن شأنهم في العهد فأبى على ذلك وقال أنه إن منعنا منها فلا نطمع فيها إلى آخر الخبر .

سادساً : ويدل عليه أخيراً قول عمر رضي الله عنه حين طعن وسئل في

(١) أبو الحسن الأشعري : الدعاء في الرد على أهل الزيغ والبدع ، بيروت ١٩٥٢ ص ٨١ — ٨٣ .

العهد فقال إن أعهد فقد عهد من هو خير مني يعني أبا بكر ، وأن أترك فقد ترك من هو خير مني يعني أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يهود^(١) .

كان ذلك رأى القائلين بالناس وتفيدنا له . والذي يلفت النظر في هذا الرأى أن القائلين به من الشيعة كما قلنا .

والسبب في ذلك أن المذهب الشيعي قد تأثر بالترجمة الفارسية . فالعرب يدينون بالحرية بينما الفرس يدينون بالملك وبالوراثة في البيت المالک ، ولا يعرفون فكرة انتخاب الحاكم أو رئيس الدولة . وقد انتقل النبي إلى الرفيق الأهل ولم يترك ولدا فأولى الناس بعده — على هذا المنطق — ابن عمه على بن أبي طالب^(٢) .

إذا اتهمنا إلى ذلك أصبح واضحا أن هذا الرأى القائل بالنص طريقا لثبوت الإمامة رأيا لا سند له ويتمين ذلك طرحه لننتقل إلى الرأى الذى يليه .

(١) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٥ — ٢٣٦ .

(٢) ويؤيد هذا النظر أستاذنا الجليل الشيخ محمد أبو زهرة في تاريخ المذاهب الإسلامية — المرجع السابق ص ٤١ — ٤٢ . حيث يرى أنه بما يركى هذا النظر أن أكثر أهل فارس إلى الآن من الشيعة وأن الشيعة الأولين كانوا من فارس .

وراجع في نفس المعنى :

د. محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية المرجع

السابق ص ٦٠ .

الرأى الثالث : ولاية العهد والاستخلاف كطريق لثبوت الخلافة^(١) :

يقول صاحب المواقف « تثبت (الخلافة) بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالاجماع وتثبت أيضا بيعة أهل الحل والعتد . . . » . وفي حاشية ابن عابدين « يصير أمانا بالمبايعة وكذا باستخلاف أمام قبله وكذا بالتغلب والقهر^(٢) » . وفي الأحكام السلطانية « وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو ما انعقد الاجماع على جوازه وقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما . أحدهما : أن أبا بكر رضى الله عنه عهد إلى عمر رضى الله عنه فأثبت المسلمون إمامته بعده . والثانى : أن عمر رضى الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى قبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقاداً لصحة العهد بها وخرج باقى الصحابة منها . وقال على للعباس رضوان الله عليهما حين عاتبه على الدخول فى الشورى : كان أمراً عظيماً من أمور الاسلام لم أر لنفسى الخروج منه ، فصار العهد بها إجماعاً فى انعقاد الإمامة^(٣) .

(١) تختلف ولاية العهد عن الاستخلاف بعض الشيء وإن كان حكمهما واحداً . فالأصل الذى يدل عليه قبل الصحابة أن الاستخلاف لا يكون إلا عندما تحضر الوفاة الخليفة فيستخلف غيره إن يرشحه للخلافة كما فعل أبو بكر وعمر فانهما لم يستخلفا إلا لما حضرتهما الوفاة ، ولا ينتفى الخليفة من هذا الاستخلاف إلا توجيه الأمة إلى الرجل الصالح للخلافة . أما ولاية العهد فتكون والخليفة فى صحته وعافيته وتحدث غالباً قبل وفاته بزمان طويل أو على أثر توليه الخلافة .

(٢) راجع ما تقدم ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٣) الماوردى : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٠ حيث يضيف « فإذا اراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه فى الأحق بها وإلا قوم قوم بهروطها ، فإذا اتعين له الإجهاد فى واحد نظر فيه ، فإن لم يكن وهماً =

وإلى نفس الرأي ذهب ابن خلدون^(١) .

وهذا الرأي نجده معروضا أيضا بحجه وربما بعباراته في معنى المحتاج^(٢) .
وفي تحفة المحتاج^(٣) .

ولا والدأ جاز أن يتفرد بمقد البيعة له وتقويض العهد إليه ، وإن لم يستشر فيه
أحدًا من أهل الاختيار ، ولكن إختلفوا هل يمكن ظهور الرضا منهم شرطًا
في إنعقاد بيعته أولا ؟

فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعه شرط في
ترومها للأمة لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم .
والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر لأن بيعه عمر رضى الله
عنه لم تتوقف على رضا الصحابة ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى
وقوله فيها أنفذ .

(١) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٣ حيث يقول « أعلم
أننا قدمنا الكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة وأن حقيقتها
للنظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم فهو وإيهم والأمن عليهم ، ينظر لهم ذلك
في حياته ويبيع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما هو
يتولاهم ويشقون بنظره لهم في ذلك كما وثقوا به فيما قبل وقد عرف ذلك من
الشرع بإجماع الأمة على جوازه وإنعاقده إذ وقع بمحمد أبي بكر رضى الله
عنه لعمر بمحض من الصحابة وأجازوه وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر
رضى الله عنه ، وكذلك عهد عمر في الشورى إلى الستة بقيمة العشرة .. إلخ
إلى أن انتهى الأمر إلى عثمان فأنقذ الأمر له ووجبت طاعته والملاء من الصحابة
حاضرون للأولى والثانية ولم ينكره أحد منهم قدسوا على أنهم متفقون على صحة
هذا العهد طاقون بمشروعيته وإجماع حجة كما عرف .. »

(٢) محمد الشريفي الخطيب : معنى المحتاج ، المرجع السابق ج ٤ ص ٢٧٠-١٢١

(٣) شهاب الدين أحمد بن حجر : تحفة المحتاج ، المرجع السابق ج ٩

هامش ص ١٧ .

فهذا الفريق من الفقهاء ومن سار سيرتهم^(١) يذهبون إلى أن ولاية العهد ويعبرون عنها أحياناً بالاستخلاف طريق مستقل من طرق ثبوت الإمامة فيجوز للخليفة القائم أن يعهد إلى آخر يخلفه بعد موته وتنعقد البيعة بهذا العهد وتكون لازمة للأمة . واتفق هؤلاء الفقهاء على أن دليل ذلك هو اجتماع الأمة المستند من موافقتها على ما فعله كل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما .

ورغم ذلك فقد نظر فريق آخر من الفقهاء إلى ولاية العهد نظرة أخرى وكيفوها تكييفاً آخر وتمهد لرأى هذا الفريق بعبارة القاضي أبي يعلى يقول فيها « ويجوز للأمام أن يعهد إلى أمام بعده ولا يحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد ولا بعضهم . والدلالة على أنه لا يعتبر فيه رضى بعض الأمة أن يعهد إلى غيره ليس بعقد للإمامة . بدليل أنه لو صار عقداً لما لأدى ذلك إلى اجتماع الأمامين في عصر وهذا غير جائز » ويقول في موضوع آخر « يجوز عهد الخليفة إلى من ينتسب إليه بولادة أو قرابة إذا كان المهود إليه على صفات الأمة . خلافاً لمن قال لا يجوز له ذلك لا منفرداً ولا بشهادة قوم لأنه منهم في ذلك ، وهذا غلط لأنه ثبت أن الإمامة لا تنعقد للمهود بنفس العهد وإنما تنعقد بعهد المسلمين له . فإذا كان كذلك فالتهمة تنفي لأنه قد يختار ولايته لقرابته ولا يختاره المسلمون بعده ، فلا يصل إلى غرضه فانتفت التهمة^(٢) .

(١) من القائلين بهذا الرأي كذلك الأستاذ محمد سقا في رسالته للدكتوراة المقدمة إلى باريس سنة ١٩١٧ ص ٤٩ بعنوان :

La Souverain ete en droit public musulman Sunnir

(٢) القاضي أبو ليلى الغراء : كتاب الإمامة ضمن المعتمد في أصول الدين .
« وكان ذلك نقلاً عن يوسف أيش : نصوص الفكر السياسي الإسلامى دار
الطبعة — بيروت ٢٢٦

هذا الكلام الواضح الصريح يدل على أن الأمانة لا تتمتع للمهود بمهد الخليفة القائم وإنما يعهد المسلمين أى يبيعهم ، وإذا لم يكن عهد الخليفة القائم عقد للأمانة فماذا يكون ؟ يجب على أستاذنا فضيلة الشيخ أبو زهرة بقوله إن اختيار الخليفة السابق لخلفه ليس سوى اقتراح من مخلص للإسلام ولجماهير المسلمين أن يقرروا الاختيار أو يردوه^(١) .

ثم يأتى أستاذنا الجليل للرحوم عبد الوهاب خلاف فيزيد الأمر وضوحا ويعطى الأمور مسمياتها الدقيقة فيقرر رحمه الله أن العهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحاً من السلف للخلف والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماماً^(٢) .

ويرى هذا رأى كذلك أستاذنا المرحوم محمد يوسف موسى^(٣) .

هذا رأى الأخير هو ما نأخذ به ونؤيده ، ذلك لأن فضل أبى بكر وعمر الذى استند إليه رأى المخالف لا يسند فى دعواه .

فالنسبة لعهد أبى بكر لعمر رضى الله عنهما فإن الثابت تاريخياً أن الصديق أباً بكر رضى الله عنه حين أحس بأنه موثق أن يلحق بالرفيق الأعلى ، أهل المسلمين من بيعتهم له وطلب منهم الاجتماع وانتخاب من يخلفه فى ولاية أمر المسلمين ، ولكنهم عادوا إليه وحكوه فى الاختيار لهم حين لم يجتمعوا على واحد منهم ، فإكان أن استشار كبار الناس وأولى الأمر منهم فى أمر عمر فلما

(١) محمد أبو زهرة : ابن حنبل حياته وعصره — آراؤه وفقهه — دار الفكر العربى ص ١٤٩ .

(٢) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٥٦-٥٧ .

(٣) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام ، المرجع السابق ص ٦٩ وما بعدها .

أجمعوا عليه عهد إليه بالخلافة بعده ، ولكنه لم ير أن ذلك بالذي يعتقد له الخلافة فأشرف على الناس يسألهم هل يرضون عن اختياره لهم وكان منهم عرف أنه عمر فرضوا به ثم بايعوه . فتم له الأمر حينئذ . ولو لم يرضوه وبايعوا غيره ما كلن عهد أبي بكر حجة عليهم^(١) .

وقد روى الطبري أيضا قصة عهد عمر لرجال الثوري ، ومنها يتبين أن عبد الرحمن بن عوف الذي فوض إليه الاختيار لم يأل جهداً وأمضى أياما وليالي يسأل الناس عن مختارونه ، ولم يعقد البيعة لعثمان إلا بعد أن تيقن أن أغلبية الناس مجمعون عليه ، ثم بايع له الجميع . والحق أن عهد عمر لسنة أظهر من أن يكون محلا للاشتباه ، ذلك إن هذا العهد لا يمكن أن يكون إلا ترشيحا إذ للقصود منه تحديد الأشخاص الذين رأى عمر إنهم يصلحون لتولي الخلافة ولو كلن عمر عهد بيعة لما اختار سنة إذ البيعة لا تكون إلا لواحد فقط .

فالحقيقة التاريخية الثابتة إذن هي أن تولية كل من عمر وعثمان الخلافة إنما كانت بيعة من الأمة ولم تكن بمجرد العهد من الخليفة السابق .

ولعل هذا هو ما كان يفهمه خلفاء بني أمية ورجالاتها ، فإن الخليفة منهم كان يعهد من بعده لإبنه وأخيه أو آخرين من ذوى قرابته ، ثم تؤخذ للبيعة لمن صدر كتاب العهد له في حياة الخليفة الذي عهد إليه ، ثم تجدد للبيعة بعد وفاته . ومعنى هذا أنهم كانوا يعرفون تماما أن مجرد العهد ليس ملزما شرعا بل لابد من البيعة العامة . وهذا عمر بن عبد العزيز وهو من عرف ديننا وفقها وفهما وعلا بكتاب الله وسنة رسوله والخلفاء الراشدين يعهد إليه سليمان بن عبد الملك بالخلافة ، فلما قرئ كتاب العهد على الناس

(١) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق — القسم الرابع

بعد وفاة سليمان ، صعد عمر للنبر وقال : « إني والله ما استؤمريت هذا الأمر وأنتم بالخيار » أو كما جاء في رواية أخرى « يا أيها الناس أنى قد ابتليت بهذا الأمر من غير رأى منى ولا طلب ولا مشورة من المسلمين ، وإنى قد خلعت ما فى أعناقكم من بيعى فاختاروا لأنفسكم » (١) .

ومعنى ذلك أنه رأى أن تولية الخليفة لا تكون إلا ببيعة الأمة له وأن العهد ليس ملزما ولا طريقا شرعيا للتولية .

وهذا للمعنى هو الذى فهمه المحققون من العلماء . وفى ذلك يقول ابن تيمية « ... وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إماما لما بايعوه واطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر ولم يبايعوه لم يصر إماما ويقول : « إن عثمان لم يصر إماما باختيار بعضهم ، بل بمبايعة الناس له ، وجميع المسلمين بايعوا عثمان لم يتخلف عن بيعته أحد » وفى ذلك يقول الإمام أحمد :

« ما كان فى القوم منبيعة عثمان كانت ياجهاهم .. ولو قدر أن عهد الرحمن بايعه ، ولم يبايعه على ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة ، لم يصر إماما » (٢) .

والغريب إننا نجد هذا المعنى فى كتابات الفقهاء الذين يعتبرون تولية العهد طريقا لثبوت الخلافة . فنجد الماوردى يقرر أن أبى بكر عهد بالخلافة لعمر فأثبت المسلمون إمامة عمر بعهد أبى بكر . ونص عبارة الماوردى هى : « وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهى مما انعقد الاجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين حمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما :

(١) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام ، المرجع السابق ص ٦٩ وما بعدها .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ، المرجع السابق ص ١٤٧ .

إحدهما : إن أبا بكر رضى الله عنه عهد بها إلى عمر رضى الله عنه فثبت المسلمون إمامته بعده^(١) ومعنى ذلك أن عهد أبي بكر لم يجعل عمر إماماً ، وإنما صار عمر إماماً حين أثبت المسلمون إمامته بناء على عهد أبي بكر وإذن فإن عهد أبي بكر لم يكن إلا ترشيحاً .

أضف إلى ما تقدم أن هذا رأى هو الذى يتفق تماماً مع مبادئ الإسلام وروحه وما قرره من حق الأمة فى الشورى . وهذا ما فهمه الخليفة الراشد عمر حين قال : « . . . فمن بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له هو ولا الذى بإيمته » .

من كل ما تقدم يتبين ببلغ الخطأ فيما ذهب إليه الرأى القائل بأن للإمام الحق فى أن يولى على المسلمين من يخلفه مستدلاً بعهد أبي بكر لعمر ، وعهد عهد عمر لأهل الشورى ، فقد فاتته أن خلافة عمر لم تتم بعهد أبى بكر ، وإن خلافة عثمان لم تتم بعهد عمر ، وإنما خلافة كليهما قد تمت بمبايعة للمسلمين .

وينبنى على ذلك إن ولاية العهد ليست طريقاً مستقلاً لثبوت الخلافة وإنما لا تعدو أن تكون ترشيحاً من الخليفة القائم الذى يليه .

الرأى الرابع — اختيار الأمة هو الطريق الوحيد لثبوت الخلافة :

إذا ما أبطلنا كل الطرق المتقدمة ، فإنه لا يبقى سوى الاختيار طريقاً لثبوت الخلافة وعلى هذا يمكننا القول بأن الخلافة لا تثبت إلا باختيار . وهذا ما قال به الكثيرون من مجتهدى المسلمين . ولقد صاغ علماء الفقه هذا الرأى صياغة قانونية فقالوا « إن الإمامة عقد » وفى ذلك يقول أبو الحسن

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٠ .

الأشعري « الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين »^(١) ويقول
إمام الحرمين « وإذا ثبت إن الإمامة لم تثبت نصاً لأحد دل أنها تثبت
اختياراً »^(٢).

ويقول الباقلاني : « فإن قالوا : فإذا فسد النص على إمام بعينه فكيف
يكون طريق إثبات الخلافة ، وبماذا يصير الإمام إماماً ؟ قيل : إما يصير
الإمام إماماً بعقد من يعقدوا له الإمامة من أفضل المسلمين الذين هم من أهل
الحل والعقد والمؤمنين على هذا الشأن لأنه ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار
وفي فساد النص دليل ثبوت الاختيار الذي تذهب إليه »^(٣) :

ويقول عبد القاهر البغدادي : « اختلفوا في طريق ثبوت الإمامة من نص
أو اختيار : فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج أن طريق
ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها ،
وكان جائزاً ثبوتها بالنص غير إن النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصارت
الأمة فيها إلى اختيار »^(٤) .

وهذا الرأي هو الذي يتفق حقيقة مع مبادئ الإسلام وروحه العامة بل
وطبيعة نظام الحكم فيه . فالحكم في الإسلام في أصل وضعه شوري لقوله
تعالى (وأمرهم شورى بينهم) وشاورهم في الأمر ولأن النبي ﷺ كان ملتزماً

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، المرجع السابق ص ١٠٣ .

(٢) الإمام الجويني : لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، الدار
المصرية لتأليف والترجمة - الطبعة الأولى ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م ص ١١٤ - ١١٥ .

(٣) الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة ، المرجع السابق ص ١٦٤
وما بعدها .

(٤) عبد القاهر البغدادي : كتاب أصول الدين - استانبول سنة ١٩٢٨
ص ٢٧٩ وما بعدها .

لشورى في عامة الأمور التي تهم المسلمين ولم يرد فيها نص ، وكذلك فعل أصحابه من بعده . وإذا كان الحكم الإسلامى في أصله شوريا فلا بد أن يكون الاختيار شوريا أى متروك أمره لجماعة المسلمين وهذا ما فهمه سيدنا عمر رضى الله عنه حين قال : (من بايع رجلا بغير شورة المسلمين فلا بيعة له هو ولا الذى بايعه)^(١).

وهذا المعنى لم يغيب حتى عن المستشرقين فذهب كل من الأستاذ ميبو أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة باريس والأستاذ جودفرى إلى أن تعيين الخليفة هو من اختصاص الجماعة الإسلامية تجريه بالانتخاب^(٢) وبناء على كل ما تقدم فإن الاختيار يكون وحده الطريق لثبوت الخلافة . إذا تمهد ذلك فلن يكون حق الاختيار هل هو لأهل الحل والعقد أم للجمهور للمسلمين بطريق مباشر ؟

الواقع أن هذه للسألة يسودها بعض الغموض في كتابات الفقهاء وهو ما سنحاول جاهدين أن نجليه :

أن جميع الفقهاء الذين عرضوا لموضوع اختيار الخليفة متفقين على ضرورة أن يتم ترشيح الخليفة بواسطة أهل الحل والعقد . أما بعد ذلك فكلهم غير واضح .. ماهو الأثر الشرعى المترتب على هذه الخطوة ؟ وهل يعتبر ذلك منهم اختيارا نهائيا للخليفة ؟

(١) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية : ١ ، المرجع السابق ص ٩٨ - ٩٩ .

(٢) Millet : Introduction à l'étude de droit musulman, (٢) ص ٥٠ . Paris, 1953.

وفي نفس المعنى : جودفرى : النظم الإسلامية المرجع السابق ص ١٣٣ :

هذه للسألة يتنازعها رأيان :

الأول : ويرى أصحابه أن أهل والعقد يعتقدون البيعة أى يختارون الإمام بصفة نهائية فالماوردي مثلاً ذهب إلى أن الامامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد^(١) ، وذهب صاحب للواقف إلى أن الأمة « تثبت بالنص من الرسول .. وتثبت أيضاً ببيعة أهل الحل والعقد » ثم يأتي صاحب تحفة المحتاج ليقرر « والأصح أن للعتبر هو بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم حالة البيعة^(٢) » .

ويوضح أستاذنا المرحوم عبدالوهاب خلاف أكثر ماهية أهل الحق والعقد فيقرر « ومن استجمع الشروط للتعق عليها لا يصير إماماً له على الناس حق الطاعة إلا إذا بايعه أهل الحل والعقد الذين تختارهم الأمة من أهل العدالة والعلم والرأى »^(٣) .

هذان القولان الأخيران وإن كان لهما فضل تحديد ماهية أهل الحل والعقد الذين يتولون البيعة وعلاقتهم بالأمة ، إلا أنهما شأنهما في ذلك شأن الرأيين السابقين - لم يتعرضا صراحة للأثر الشرعى للترتب على هذه البيعة ، وما إذا كان ذلك يعتبر اختياراً نهائياً للخليفة من عهده .

وقد يرد على ذلك بأن الأمر واضح لا يحتاج إلى بيان ، لأنه مادام الحديث عن بيعة أهل الحل والعقد وعن عقد الامامة ، فإن ذلك معناه أنهم يملكون الاختيار النهائى للخليفة ، وأن عقد هذا ملزم للأمة باختيارهم نواب عنها .

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية - المرجع السابق ص ٦ .

(٢) شهاب الدين بن حجر : تحفة المحتاج - المرجع السابق ص ٩٣ .

هامش ص ٧٦ .

(٣) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية - المرجع السابق ص ٥٦ .

قد تكون الإجابة بذلك سهلة متيسرة لولا أن كتابات الماوردي - أحد القائلين بعقد الامامة ببيعة أهل الحل والعقد - قد تضمنت عبارات تشكك كثيرا في هذه النتيجة ، إذ يقول الماوردي « فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الامامة للوجود فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته (١) فكان الناس لابد إذن أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل والعقد ، ويكون لهم بالتالي أن يبايعوا وأن يتوقفوا . وإذن فإن أهل الحل والعقد ، لا يملكون الاختيار النهائي ، وأن اختيارهم للذي يجرونه لا يعدو أن يكون ترشيحا وعذا أمر قد يدل عليه عبارة أخرى وردت أثناء تقدير الماوردي للمذاهب إذ يقول « لأن مقصود الاختيار تمييز اللولى » (٢) .

ورغم هذا الاعتراض فإن البعض قد ذهب صراحة إلى أن أهل الحل والعقد هم الذين يختارون الخليفة بصفة نهائية ، ويعقدون بذلك عقد الامامة ، وليس لبيعة الأمة أي دور في ذلك » (٣) .

-
- (١) الماوردي : الأحكام السلطانية - المرجع السابق ص ٧ .
(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية - المرجع السابق ص ٨ .
(٣) من ذلك ما ذهب إليه الأستاذ الدكتور أحمد شلي من أن اختيار الخلفاء يتم بواسطة أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة ويختارون الحاكم باسمها . ثم يضيف صراحة « وليس العامة شأن في اختيار الرئيس (الخليفة) لأنهم لا يستطيعون تقويم وحسن الاختيار » د . أحمد شلي : السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي - المرجع السابق ص ٤٨ - ٥٠ ومن ذلك أيضا ما ذهب إليه الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي الذي يقول « .. وهؤلاء هم من يطلق عليهم أهل الحل والعقد ، وبمجرد مبايعة هؤلاء للخليفة تتعقد مبايعة وتم إمامته ونجب طاعته على جميع أفراد الأمة ويتبين من ذلك أن من لهم حق اختيار الخليفة (أي مبايعة) ليس عامة الشعب » د . عبد الحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام - المرجع السابق ص ٥٩٨ وما بعدها .

خلاصة هذا الرأي إذن مع ما عليه من اعتراض هو أن أهل الحل والعقد يختارون الخليفة بصفة نهائية ، وأنهم بذلك يعتقدون الامامة وأن اختيارهم ذلك ملزما للأمة كلها .

الرأي الثاني: أهل الحل والعقد يرشحون الخليفة والأمة هي التي تعقد الخلافة

أما الرأي الثاني فيرى أصحابه أن أهل الحل والعقد (وأولى بنا أن نسميهم نواب الأمة لا تعدو وظيفتهم الترشيح لمنصب الخليفة ، وبعد تمام الترشيح يبايع جماهير المسلمين الخليفة ، وبذلك وحده يصبح اختياره نهائيا ، فالبيعة هنا شبهة بالاستفتاء الشعبي .

ومن القائلين بهذا الرأي من المتقدمين الخوارج والسليمانية أصحاب سليمان بن جرير من الشيعة . فالخوارج يرون أن الخليفة لا يكون إلا بانتخاب حر صحيح يقوم به طامة المسلمين ولا يقوم به فريق دون فريق ولا جمع دون جمع^(١) وهذا الرأي نجده كذلك معروضا وبصورة أكثر صراحة ووضوحا عند بعض الكتاب المحدثين من ذلك ما ذهب إليه الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس من أن أهل الحل والعقد ليسوا سوى لجنة ترشيح وأن الاختيار النهائي هو للأمة^(٢) .

(١) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة — المرجع السابق ص ١٢٥ .

(٢) د. محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية — المرجع السابق ص ١٧٧ وما بعدها من القائلين بهذا الرأي سليمان الطحاوي السلطات الثلاثة في الإسلام المرجع السابق ص ٢٦٣ د. محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية في القانون الدولي العام — المرجع السابق ص ٤٩٤ وما بعدها حيث أوضح أن المرشح في جميع الأحوال بلا استثناء يتم عرضه على الأمة ليتحقق منها الاختيار العام المعبر عنه (بالبيعة الكبرى أو البيعة العامة) .

د. فاضل زكي محمد : نظرية العقد السياسي في الفكر السياسي الإسلامي مقال منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية عددا ٥ يونيو ١٩٦٥ ص ٨٧ ، ٨٨ .

والحق أن أحدا من هؤلاء لم يدل بالحجج التي استند إليها في القول بهذا الرأي اللهم إلا الأستاذ الدكتور ضياء الدين الرئيس . وهو إن كان قد عرض هذه القضية مع قضية أخرى هي جواز عقد الامامة بواحد أو أكثر إلا أننا سوف نختار الحجج المتعلقة بالقضية محل البحث .

وأول هذه الحجج هي ما نقله عن الماوردي من قوله ان اهل الحل والعقد يقدمون البيعة أكثر المرشحين فضلا وأكملهم شروطا ، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته .

وقد استخلص من ذلك وبحق - أن هذا الكلام معناه ان الناس لا بد ان يبايعوا بمد اختيار اهل الحل والعقد وان هذه المبايعة منهم هي تصديق على الاختيار الأول ، وان لم الحق حيثئذ ان يبايعوا أو يتوقفوا .

والثانية : قول الماوردي عن الامامة أنها عقد مراضاة واختيار لا يداخه إكراه ولا إجبار .

والثالثة : أن الرملي شارح المنهاج للنووي علق على عبارة الأخير « تنعقد الامامة ببيعة أهل الحل والعقد ، بقوله « لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس .

الرابعة : أن ابن تيمية بعد مناقشة هذه المسألة ، شرح مذهب أهل السنة فقال « لا يصير الرجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الامامة ، فإن المقصود من الامامة إنما يحصل بالقدر والسلطان . ثم قال « فالامامة ملك وسلطان ، والملك لا يصير ملكا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة ألا تكون موافقة هؤلاء تنفي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكا بذلك » .

== حيث يقرر ان اختيار الخليفة يمر بخطوتين يتمثلان في بيعتين : خاصة وعامة والخاصة التي تكون من أهل الحل والعقد حيث يتم اتفاقهم على مرشح . ثم يلي ذلك مصادقة الأمة على هذا الاختيار وهي ما يطلق عليها البيعة العامة .

الخامسة : قول عمر (من بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فإنه لا بيعه له هو ولا الذي بايعه^(١)) .

رأينا في الموضوع :

ولترجيح أحد الرأيين السابقين على الآخر ، نقول بأن هذه المسألة ليس فيها نص . فإذا ما أريد الاستناد إلى شيء في هذا الخصوص ، فإنما يكون الاستناد إلى فعل الصحابة في تولية كل من أبي بكر وعمر وعثمان وهو ما يقال أنه كان محل إجماع المسلمين علينا أن نحلل هذا الفعل لنرى ما يكشف عنه ، ولنحقق مسألة الاجماع عليه .

أولا : تولية أبي بكر :

ما أن عرف الأنصار خبر وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام حتى اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم على سعد بن عبادة سيد الخزرج .

ودعا عمر وأبو عبيدة أبا بكر واتجه ثلاثتهم إلى سقيفة بني ساعدة حيث لحق بهم بعض المهاجرين . ويصف عمر رضى الله عنه هذا الاجتماع فيقول « فأنطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة ، فإذا بين ظهرائهم رجل مزمل فقلت من هذا ؟ قالوا : سعد بن عبادة ، قلت : ماله ؟ قالوا به وجع فلما جلسنا نشهد خطيبهم فأتى على الله بما هو له أهل ثم قال أما بعد فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام ، وأنتم يا معشر المهاجرين رهط منا . . قال عمر وظهر أنهم يريدون أن ينتصبوا الأمر فلما سكنت منكم أريدت أن أتكلم وقد زورت في نفس مقالة قد أعجبتني ، فأردت أن أقولها بين يدي أبي بكر ، فقال أبو بكر :

(١) أنظر في هذا وفي الحجج السابقة : د. محمد ضياء الدين للرئيس :

المنظريات السياسية الإسلامية - المرحم السابق ص ١٧٧ وما بعدها .

على رسلك يا عمر فكرمت أن أغضبه ، فتكلم وكان أعلم منى وأوقر فوالله ما ترك من كلمة أعجبتنى من تزويرى إلا قلها أو أفضل منها حتى سكنت قال : أما ذكركم فيكم من خير فأنتم له أهل ولكن لن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحى من قريش ، هم أواسط العرب نسباً وداراً ، وهم رهط رسول الله وقد روى عنه قوله الأئمة من قريش ، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم وأخذ بيدي ويد أبي عبيدة وكان يجلس بيننا ولم أكره شيئاً مما قال غيرها قلت : والله أن أقدم فتضرب عنقي أحب إلى من أن أتأمر على قوم فيهم أبو بكر قال قائل من الأنصار : منا أمير ومنكم أمير فكثرت اللفظ وارتفعت الأصوات حتى تخوفت الاختلاف ، فقت ألم يأمر النبي بأن تصلى أنت بالناس يا أبا بكر ؟ فقد رضيتك الرسول لديننا أفلا نرضاك لدنانا ؟ أبسط يدك فبسط يده . فبايعته ثم بايعه المهاجرون ثم بايعه الأنصار ، وبعد أن تم تجهيز الرسول طلب أبو بكر من المسلمين أن يجتمعوا لأمر هام بالمسجد ، فحضر كبار المسلمين وكل ذى رأى فيهم ثم وقف عمر بينهم وخطبهم قائلاً وأن الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله وثانى اثنين إذ هما فى الغار قوموا فبايعوا ، فعند ذلك بايع الناس بيعة العامة بعد بيعة السقيفة ^(١)

ثانياً : تولية عمر :

وبالنسبة لتولية عمر فإن الثابت تاريخياً أن الصديق رضى الله عنه حين

(١) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق — القسم الرابع ص ١٨٢٨ - ١٨٢٩ وفى نفس المعنى سيرة ابن هشام القسم الثانى ص ٦٦٠ - ٦٦١ وكذلك عبد الحميد بن حنبل : الخلافة الإسلامية — القسم الأول — عصر الراشدين — الطبعة الثانية — دار العالم العربى ص ٤٣ - ٤٤ وعبد حسين هيكل : الصديق أبو بكر — الطبعة الثانية — مكتبة النهضة المصرية ١٣٦٢ ص ٢٠ - ٢١ .

أحسن أنه يوشك أن يلحق بالرفيق الأعلى، أحل المسلمين من بيعتهم له. وطلب منهم الاجتماع واختيار من يخلفه في ولاية أمر المسلمين ، لكنهم عادوا إليه ووكلوه في الاختيار لهم حين لم يجتمعوا على واحد منهم ، فكان أن استشار كبار الناس وأولى الأمر فيهم في أمر عمر فلما اجمعوا عهد إليه بالخلافة بعده. ولكنه لم يرى أن ذلك كان كاف لعقد الخلافة له فاشرف على الناس يسألهم هل يرضون عن اختياره لهم ، وكان بينهم من عرف أنه عمر فرضوا به ثم بايعوه فتم له الأمر حينئذ^(١).

ثالثا — تولية عثمان :

لقد روى الطبرى أيضاً قصة عهد عمر لأحد رجال الشورى ، ومنها يتبين أن عبد الرحمن ابن عوف الذى فوض إليه الاختيار لم يأل جهدا ، وأمضى أياما وليالى يسأل الناس عن مختارونه ، ولم يقد البيعة لثمان إلا بعد أن يتقن أن أغلبية الناس مجمعون عليه ثم بايع له الجميع .

ذلك كان فعل الصحابة في اختيار الخلفاء الثلاثة أبى بكر وعمر وعثمان . والذى يدل عليه هذا الفعل يتبين هو أن البيعة لمؤلاء الثلاثة كانت فقط من أهل المدينة، ولم يشارك فيها بقية المسلمين الموجودين في المناطق الأخرى كمكة والطائف في حالة أبى بكر ، وبقية الأمصار التى فتحها المسلمون وانتشر فيها الاسلام والمسلمون في حالة عمر وعثمان كمصر والشام والعراق وغيرها^(٢).

(١) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك ج ٥ ص ٥١ وما بعدها .

(٢) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ج ١ — المرجع السابق ص ١٥٢ وفي نفس المعنى انظر كذلك أبو الأعلى المودودى . تدوين الدستور الاسلامى ، المرجع السابق ص ٥٦ ، ومحمد حسين هيكل . الصديق أبو بكر — المرجع السابق ص ٣٥٨ .

وإذا كان الأمر كذلك فإن هناك سؤالاً يفرض نفسه وهو : هل هؤلاء المبايعون كانوا جماعة أهل المدينة وجماعها العامة أم هم أولى الرأي والاعتبار فيها أى أصحاب الحل والمقد من رؤس الصحابة مهاجرين وأنصار ؟ لا تردد في الاجابة على ذلك بأن هؤلاء المبايعون الذين أعتد بيعتهم كانوا من رؤس الصحابة وأهل الحل والمقد فيهم بأعتبارهم نواب عن جماعة المسلمين .

وعبارة الطبرى بالنسبة لبيعة أبى بكر تؤيد ذلك حيث ذكر — بعد أن أشار إلى دعوة أبى بكر المسلمين للإجتماع فى المسجد بعد اجتماع السقيفة — (فحضر كبار المسلمين وكل رأى فيهم وهم الذين بايعوا) وإذا كانت عباراته بالنسبة لبيعة عمر وبيعة عثمان قد جاءت عامة إلا أن مفهومها كذلك أن الذين بايعوا هم أهل الحل والمقد من رؤوس الصحابة وكبارهم .

ويؤيد ذلك ما ذكره ابن قتيبة فى بيعة على رضى الله عنه إذ قال « وذكروا أنه لما كان فى الصباح اجتمع الناس فى للمسجد .. ثم قام الزبير فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس إن الله قد رضى لكم الشورى فاذهب بها الهوى ، وقد تشاورنا فرضينا عليها فبايعوه .. فقام الناس فأتوا عليا فى داره فقالوا نبايعك ، فمد يده ، لا بد من أمير فأنت أحق بها ، فقال : ليس ذلك إليكم ، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر ، فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة^(١) » .

إذن فالذى كان يفهمه على رضى الله عنه هو أن البيعة لا تكون من جماهير

(١) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ج ١ — الطبعة الأخيرة ١٣٨٨ هـ ١٩٦٩ م
مكتبة الحلبي ص ٤٦ .

للمسلمين أيا كانوا وإنما من فئة معينة منهم هم الذين يمثلون الأمة كلها وهم أهل الحل والعقد فيها وهم الذين وصفهم بأنهم أهل الشورى وأهل بدر .

ويؤيد هذا للمعنى كذلك ما ذهبت إليه أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير وغيرهم من كبار الصحابة من أن البيعة لعلى لم تنعقد — مع أنه ببيع من عامة أهل المدينة — وكانت حجبتهم في ذلك أن الصحابة أهل الحل والعقد قد اختلفوا بالأفاق ولم يحضر إلا القليل ولا تكون البيعة إلا باتفاق أهل الحل والعقد .

وإذن قلنا يفيهم من ذلك أن العبرة بما يتفق عليه أهل الحل والعقد ، وأن رأيهم في ذلك نهائي وملزم وأنه لا يلزم بمسد ذلك موافقة جماهير المسلمين^(١) .

ومع ذلك حتى أن ثبت أن عامة المسلمين في المدينة — وليس أهل الحل والعقد فقط قد شاركوا في البيعة فإن ذلك لن يغير من الأمر شيئاً لأنه لن يستطیع قائل القول بأن هؤلاء الخلفاء قد تلقوا البيعة العامة من جماهير المسلمين بدليل أنه لم يشارك في هذه البيعة الكثير من المسلمين الموجودين بالأمصار الأخرى التي فتحها المسلمون وامتد إليها الإسلام كمكة والطائف ومصر والشام وغيرها ، وإنما غاية ما يمكن قوله أن هؤلاء الخلفاء قد تلقوا البيعة من جماهير المسلمين في المدينة فقط باعتبار أن المدينة هي عيش الإسلام ، وأن أهلها من مهاجرين وأنصارهم وحاميه والسابقين إليه . وذلك معناه أنهم النخبة أو الصفوة الذين يمثلون الأمة الإسلامية الناشئة ، هم أولى الرأي والعقل فيها ، هم أهل الحل والعقد في الأمة الإسلامية . ويؤيد هذا النظر أنه بعد مقتل عثمان رضي الله عنه ، التمس الخارجون عليه من يقوم بالأمر بعده فلم

(١) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

يجدوه ، وهرضوا الخلافة على علي وطلحة وسعد بن أبي وقاص فلم يقبلوا ،
فله يشوا من ذلك جمعوا أهل المدينة وقالوا لهم : يا أهل المدينة أأنتم أهل
الشورى وأنتم تعقدون الامامة ، وكلكم جائز على الأمة ، فانظروا رجلا
تنصبونه ، ونحن لكم تبع .^(١) وليس معنى ذلك إلا أنهم يرون أن أهل
المدينة هم أهل الحل والعقد في الأمة الإسلامية .

إذن فالتى يدل عليه فعل الصحابة به هو أن الاختيار كان لأهل الحل
والعقد—سواء أخذناهم بالمعنى الضيق أى أهل الحل والعقد في المدينة ، أو بالمعنى
الواسع أى أهل للمدينة جميعهم باعتبارهم أهل الحل والعقد في الأمة الإسلامية—
وأن اختيارهم ذلك كان اختياراً نهائياً لا يتوقف على موافقة جماهير
المسلمين وهذا هو الذى يقال أنه قد حدث إجماع عليه ،

ونحن لا تسلم بدهوى الإجماع هذه لأن كثيرا من الصحابة رأوا أن
الامامة لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد في كل بلد .

من هنا رأى معاوية وعمرو بن العاص وعائشة والزبير وابنه عبد الله
وطلحة وابنه محمد والنعمان بن بشير وغيرهم ، وهو الرأى الذى بنوا عليه
عدم انعقاد البيعة لعلى رضى الله عنه^(٢) .

كان ذلك رأينا فى الخلاف الذى طرحناه : هل تنعقد الخلافة باختيار
أهل الحل والعقد وحدهم ، أم أن الاختيار لا يمدو أن يكون ترشيحا يتعين
أن تصدق عليه جماهير المسلمين بالبيعة العامة . وقد انتهينا من تحليل
السوابق التاريخية إلى ترجيح الرأى الأول .

(١) عبد المتعال الصيدي : السياسة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين —
دار الفكر العربى ص ٢٤٦ — ٢٤٨ .

(٢) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

ومع ذلك فإن هذا الخلاف — في نظرنا — ليس بذي خطر وذلك لسببين :

أولهما : أن كلا من الطريقتين تعد طريقا حرا يحقق رضا الأمة في اختيار رئيس الدولة . وسواء تم اختيار رئيس الدولة بمعرفة أهل الحل والعقد أى نواب الأمة ، أم بمعرفة جماهير المسلمين أى بطريق الاستفتاء العام ، فإن كلا من الطريقتين مأخوذ به في الدساتير الحديثة .

وعلى سبيل المثال فإن دستور الجمهورية الرابعة في فرنسا الصادر سنة ١٩٤٦ كان يأخذ باختيار رئيس الدولة عن طريق (البرلمان) أى بواسطة نواب الأمة ثم عدل عن ذلك في دستور السنة الخامسة الصادر سنة ١٩٥٨ فأصبح اختيار رئيس الدولة يتم عن طريق استفتاء الشعب .

ثانيهما : أن هذه للسألة ليس فيها نص ولا إجماع كما ذكرنا — فلم تأت الشريعة الإسلامية بنصوص خاصة بتنظيم الاختيار وبكيفية ولم ينعقد على ذلك إجماع لأن الأمر في هذه للسألة مما يختلف بظروف الحال من الزمان والمكان وقدرة الأشخاص على الانتقال والاتصال ومن ثم فإنه يكون للمسلمين أن ينظموا أمر الاختيار بما يلائم ظروفهم ، وليس ثمة ما يحول بينهم وبين جعل اختيار رئيس الدولة موكولا إلى جماهير المسلمين يمارسونه عن طريق الاستفتاء العام بعد ترشيحه من نوابهم أهل الحل والعقد مادام ذلك يحقق للبدأ الأساسي وهو أن يتم اختيار الخليفة أى رئيس الدولة برضاء عامة المسلمين .

أما كيف يتبين رضا عامة المسلمين ، فإن الإسلام لم يضع لهذا الغرض طريقا محمدا . فالواقع أن الحكم للنائم على الرضاء له حقائق وأشكال أو جوهر

وهرض كما يقول أهل للنطق . فأما الجوهر فهو حرية المحكومين في اختيار حكومتهم وأما المرض فهو نصوص الدساتير وقوانين الانتخاب وإجراءاته ، وصناديق الاقتراع وما إليها لأنها وسيلة إلى حرية الحكم وليست غاية مقصودة لذاتها . فقد تكون دساتير وقوانين انتخاب ، وإجراءات وصناديق اقتراع ولا حرية في اختيار الحكم ، وقد توجد الحرية ولا يوجد شيء من هذه الوسائل والأدوات . وقد تم اختيار الخلفاء الأولين بموافقة المحكومين ، ولم يكن واحد منهم مفروضا على الرعية بغير اختيارها أو مختارا لغير مصلحتها ولم يكن اختيار الخليفة ملزما لو لم يكن مطابقا لرأيها وتقديرها .

المطلب الثاني

سلطة الخليفة

في حديثهم عن الخلافة ، لا يميل للمستشرقون من الحديث عن مكانة الخليفة ومركزه في الدولة الإسلامية ، فيزعمون أنه ظل الله في أرضه ، وأنه لا يسأل عما يفعل ، وأنه صاحب الأمر والنهي في الدولة لا يعارضه أحد ولا يجزؤ أن يقف في سبيله مخلوق وهم يستندون في ذلك - أما عن جهل أو عن سوء قصد - إلى سلسلة طويلة من الأخطاء بعضها مستمد من خيالهم للرئيس ، والبعض الآخر مستمد من أخطاء حكومات الواقع الاستبدادية التي حكمت الدولة الإسلامية فترة طويلة والباحث النصف لا ينظر إلى أخطاء التطبيق ثم يستمد منها دليلا لكي يعمم حكمه ، أو يستخلص منها قاعدة عامة عن سلطة الخليفة في النظام القانوني الإسلامي ، إنما عليه أن ينظر إلى قواعد هذه الشريعة ومبادئها العامة ، ثم أن أراد أن يعرف كيف طبقت هذه القواعد بما يتلاءم مع روح هذه الشريعة فعليه أن يتفحص حكم الخلفاء الأول الراشدين رضوان الله عليهم . أما أن يتعمى البحث عن هذه الفترة الزاهرة في تاريخ البشرية كلها ، ويتعمى كذلك عن قواعد هذه الشريعة ومبادئها ولا يرى أمامه سوى حكومات الواقع الاستبدادية التي تكالبت على الخلافة ، والتي كان قيامها نفسه وكثير من أعمالها مخالف للشريعة ، فإن هذا الباحث لا يمكن أن يوصف بالانصاف .

ومن الأمثلة على ذلك ما كتبه المستشرق الإيطالي جويدي في تحليله لمقال أحد الكتاب من أن « الخليفة هو السيد المطلق لكل المسلمين »^(١) ،

وما كتبه الأستاذ مارجوليوث من أنه « أيا كان الحكم الذي يستقر الرأي على الاعتراف به فإن الرعايا المسلمين ليست لهم أية حقوق قبل رئيس الجماعة القائم » ثم قوله بأن « الحاكم ليس مسئولاً أمام أحد »^(١) وما كتبه الأستاذ ماكدونالد من أنه « لا يمكن على الإطلاق أن يكون الإمام حاكماً دستورياً بالمعنى الذي نعرفه »^(٢).

ولبت الأمر قد اقتصر على المستشرقين ، إذن لمان الخطب ، ولكننا وجدنا من المسلمين من سار سيرتهم ونهج نهجهم فكتب أحد علمائهم يقول « فالخليفة عندهم ينزل من أمته بمنزلة الرسول صلى الله عليه وسلم من المؤمنين ، له عليهم الولاية العامة والطاعة التامة والسلطان الشامل ... وعليهم أن يحبوه بالكرامة كلها لأنه نائب رسول الله وليس عند المسلمين مقام أشرف من مقام رسول الله ، فمن سما إلى مقامه فقد بلغ الغاية التي لا مجال فوقها لمخلوق من البشر » ثم يضيف في موضع آخر « وجهة القول أن السلطان خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أيضاً حي الله في بلاده وظله الممدود على عبادته ، ومن كان ظل الله في أرضه وخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فولايته عامة ومطلقة كولاية الله تعالى وولاية رسوله الكريم ولا غرو حينئذ أن يكون له حق التصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعتهم ... وأن يكون له وحده الأمر والنهي وبيده وحده زمام الأمة وتدير ما جل من شئونها وما صغر »^(٣).

(١) D. S. Margoliouth : Muhammedanism, p. 97

(٢) Macdonald : Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, p. 58 - 59.

(٣) عن عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم ، المرجع السابق ص ٣-٤

ونحن لا ندري أى مصدر استقى منه هو وأنصاره من المستشرقين هذا الكلام ، فكل ما عرضناه من بداية حديثنا عن نظرية السلطة في الإسلام مروراً بسلطى التشريع والتنفيذ ورفعة اختبار بالخليفة ، يظهر بوضوح أن هذا الأخير ليس إلا رجلاً أختارته الأمة ليكون ممثلاً لها ويتولى الإشراف على أمورها وتدير شئونها . ولا يعرف الإسلام للخليفة مركزاً خاصاً في الأمة يعفيه من بعض ما يكون على أبناء الأمة من واجبات ، بل كل أبناء الإسلام في نظره سواء في الحقوق والواجبات العامة .

فالخليفة ليس له أى صفة من صفات الألوهية ، وليس مقدساً ولا معصوماً في نظر المسلمين ، وليس له الحق وحده في بيان الدين وتفسير نصوصه ، وليس له سلطة دينية على أحد ، كما أنه ليس حاكماً استبدادياً مطلقاً ، بل هو مقيد بالشريعة الإسلامية ولا يجوز له تعدى حدودها وإلا بطلت قراراته المخالفة وتعرض للعزل من الأمة التي أختارته ، ثم هو مقيد بعد ذلك بمصلحة المسلمين الذين أختاروه وولوه . ولعل أصدق وصف له يصور مكانته في النظام القانوني الإسلامي أصدق تصوير هو ماورد على لسان الخليفة العارف عمر الفاروق رضوان الله عليه إذ يقول لأبي موسى الأشعري وإليه على الكوفة (يا أبا موسى إنما أنت واحد من الناس غير أن الله قد جعلك أثقلهم حملاً . . . أن من ولى أمر المسلمين يجب عليه ما يجب على العبد لسيدة^(١)) .

وبمجرد اختياره من الأمة فإن الخليفة يصبح رئيساً للدولة والحكومة لكنه ليس مطلق السلطة إذ أن له اختصاصات محددة لا يستطيع أن يتجاوزها كما لا يستطيع أن يسوء استعمالها .

(١) محمد جميل أحمد : في تقديمه لكتاب الطرق الحكيمة لابن القيم ، المرجع السابق ص ٤ من المقدمة .

وسلطة الخليفة يعبر عنها الفقهاء بالولاية ، ويقولون أن ولاية الخليفة ولاية عامة ويقابلون بينها وبين الولاية الخاصة كولاية القضاة وحكام الأقاليم وسائر الموظفين الآخرين .

نطاق سلطة الخليفة أو ولايته :

وولاية الخليفة أو سلطته عامة بالنسبة للمكان وبالنسبة للأشخاص .
فمن حيث المكان ، تمتد ولاية الخليفة إلى كل أجزاء الدولة الإسلامية التي يطلق عليها الفقهاء اسم « أرض الإسلام » وهذه تشمل كل الأقاليم الخاضعة للحكم الإسلامي . ولقد كان العالم الإسلامي - قبل تفككه - وحدة خاضعة لحكومة الخلافة ، وكانت هذه الوحدة من السمات البارزة للعالم الإسلامي .

ومن حيث الأشخاص فإن ولاية الخليفة تمتد لتتناول كل المسلمين في الدولة الإسلامية . كذلك فإنه يخضع لهذه الولاية غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية ، مع اختلاف بسيط بطبيعة الحال بينهم وبين المسلمين . فغير المسلمين - كقاعدة - يخضعون بالنسبة لمعاملاتهم للشريعة الإسلامية وفي غير ذلك ، لم مطلق الحرية في ممارسة شعائر دينهم .

مضمون ولاية الخليفة :

ومن حيث مضمونها فإن ولاية الخليفة تمتد إلى كافة مجالات السلطة التنفيذية . وقد تكلم الفقهاء في هذه الاختصاصات بكثير من التفصيل .

فالمأوردى على سبيل المثال يحدد اختصاصات الخليفة بعشر^(١) .

(١) المأوردى . الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٥ — ص ١٦ حيث يقول : والذى يلزمه من الأمور العامة عشر أشياء .

أحدها — حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة ، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذه ، بما يلزمه من الحقوق والحدود . ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من زلل .

الثانى : تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تتم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم .

الثالث : حماية البيضة والذب عن الحرم ليعترف الناس فى المعاش وينتصروا فى الأسفار آمنين من غرير بنفس أو مال .

الرابع : إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الاتهاك وتحفظ حقوق عباده عن إتلاف واستهلاك .

والخامس : تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظهر الأعداء بكرة — ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهداً .

والسادس : جهاد من طاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل فى القمة ليقام بحق الله تعالى فى إظهاره على الدين كله .

والسابع : جباية الفىء والصدقات على ما أوجبه للشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف .

الثامن : تقدير العطايا وما يستحق فى بيت المال من غير سوف ولا تقصير ودفعه فى وقت لا تقديم فيه ولا تأخير .

التاسع : استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال وما يكله إليهم من الأموال لتسكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة .

ومع أعجابنا بيقظة الماوردي ولفته للنظر إلى أمور هي غاية في الدقة كإشارته إلى مباشرة الخليفة بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال وإلا يركن في ذلك إلى التفويض وتوجيهه للخليفة إلى أن يحسن اختيار معاونيه، إلا أننا مع ذلك لا نوافق على حصر واجبات الخليفة أو اختصاصاته في هذه الأمور العشرة التي سردناها ، ذلك لأن هذه الاختصاصات هي بطبيعتها غير قابلة للتحديد القاطع . ونحن نلمح في أقوال الماوردي عبارة تصلح في نظرنا لأن تكون جنمة لاختصاصات الخليفة أو رئيس الدولة دون تحديد لهذه الاختصاصات وهي قوله « يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة » - فحراسة الملة وسياسة الأمة هي محور اختصاصاته والمضمون الشامل لكل واجباته وله أن يقوم بكل عمل يحقق حراسة الملة وسياسة الأمة .

ولقد انتقد الدكتور السنهوري الفقهاء في عرضهم لاختصاصات الخليفة إذ عرضوها كما يقرر مختلطة بعضها ببعض دون أى تقسيم أو تمييز بينها ذلك فقد قسم هو هذه الاختصاصات إلى اختصاصات دينية واختصاصات سياسية وأدخل في الاختصاصات الدينية حفظ الدين والجهاد ، والزكاة ، والصلاة ، والصوم ، والحج . وجعل الاختصاصات السياسية شاملة المحافظة على الأمن الداخلى والخارجى ، وتعيين الوزراء وحكام الأقاليم والقضاة وجباة المال وهزلهم^(١) . ولقد تابع الدكتور السنهوري في هذا التقسيم بعض رجال

العاشر : أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يمول على التفويض متساهلا بلدة أو عبادة فقد يخون الأمين ويفسد الناصح .

(١) : السنهوري : الخلافة ، المرجع السابق ص ١٣٨ وما بعدها .

القانون^(١) وقد ذكر الدكتور السنهوري أن ابن خلدون يميز كذلك بين الاختصاصات الدينية للخليفة وبين الاختصاصات الملكية والباطانية ، وإن كان التقسيم الذي أجراه ابن خلدون لا يتفق - في نظره - مع تقسيمه لاختصاصات الخليفة ، من ذلك أن ابن خلدون عد الاختصاص بإقامة العدالة واجبا دينيا بينما عده هو واجبا سياسيا^(٢) .

وبالرجوع إلى عبارة ابن خلدون نجد أنه لم يقصد إلى التمييز بين الاختصاصات الدينية والاختصاصات السياسية للخليفة كما فعل الأستاذ الدكتور السنهوري ، وإنما كل ما قصده هو أن يبين ما تميز به الخلافة عن الملك ، فإن خلدون كما نعرف يقسم أنواع الحكم إلى ملك طبيعي وملك سياسي وخلافة ، وقد أراد في عبارته أن يقول أن للملك خطط في رعاية مصالح الناس في العمران البشري ، وأما الخلافة وأن كان الملك يتدرج تحتها بهذا الوصف وهذه الخطط إلا أنها أتت بإضافات جديدة ، أتت بخطة أخرى علاوة على ذلك ، هي الخطط الدينية ومن هنا كان كلامه على الاثنين الخطط الدينية والخطط السياسية^(٣) .

(١) منهم الأستاذ الدكتور سليمان الطماوي ، أنظر في ذلك كتاب «السلطات الثلاث في الإسلام المرجع السابق ص ٢٧٥ - ٢٨٠ .

(٢) د . السنهوري : الخلافة ، المرجع السابق ١٤٣ - هامش ١١ .

(٣) وعبارة ابن خلدون جاءت تحت عنوان « فصل في الخطط الدينية الخلافة » وفيه يقول « لما تبين أن حقيقة الأمر نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا فصاحب الشرع منصرف في الأمرين أما في الدين فبمقتضى التكليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري وقد قدمنا أن هذا العمران ضروري للبشر وإن رعاية مصالحه كذلك لئلا يفسد أن أهملت وقد منّا أن الملك وسطوته كاف في حصول هذه المصالح لهم ، إنما تكون أكل إذا كانت بالأحكام الشرعية

وأياً ما كان الأمر فنحن لا نوافق على تقسيم اختصاصات الخليفة إلى اختصاصات دينية واختصاصات سياسية ونبنى رأينا هذا على الحجج الآتية :

أولاً : أن هذا التقسيم في نظرنا تحككي لا يقوم على معيار دقيق ، فمن الاختصاصات الدينية ما يمكن أن يدخل في الاختصاصات السياسية والعكس . وآية ذلك ما ذكره السنهوري نفسه من أنه بينما اعتبر هو « تحقيق العدالة » من الاختصاصات السياسية ، اعتبرها ابن خلدون من الاختصاصات الدينية .

ثانياً : أن الفصل بين الاختصاصات الدينية والسياسية والقول بأن لرئيس الدولة أو الخليفة في الإسلام اختصاصات دينية قد يوحى لأسباب للأجانب المتأثرين بالبابوية بأن الخليفة عند المسلمين له سلطة روحية أو أنه معصوم أو قدس أو أنه يغفر الذنوب أو يتلقى اعترافات المذنبين ، شأن البابا عندهم .

ثالثاً : أن هذا التقسيم الذي يضع حداً فاصلاً بين اختصاصات الخليفة الدينية واختصاصاته السياسية يتنافى في نظرنا مع روح الإسلام ومبادئه العامة فالإسلام كما هو معروف دين ودنيا ، لا تنفصل فيه الدنيا عن الدين كما هو الحال في العالم

لأنه أعلم بهذه المصالح فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلامياً ويكون من تواجها وقد ينفرد إذا كان في غير الملة وله على كل حالة مراتب خادمة ووظائف تابعة تعين خطياً وتوزع على رجال الدولة بوظائفهم فيقوم كل واحد بوظيفته حسب ما يعينه الملك الذي تكون يده عالية فيتم بذلك أمره ويحسن قيامه بسلطانه ، وأما المنصب الخلافي وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذي ذكرناه فنصرفه الدين يختص بخمائط ومرتائب لا تعرف إلا للخلفاء الإسلاميين ونذكر الآن الخطط الدينية المختصة بالخلافة ونرجع إلى الخطط الملكية السلطانية .

ابن خلدون : المقدمة المرجع السابق ص ٢٤٢—٢٤٣ .

المسيحي ونحن نخشى أن يتخذ مثل هذا التقسيم مبررا لفصل الدين عن الدنيا في الإسلام وما يترتب على ذلك من آثار لعل أخطرها في نظرنا هو انحسار تأثير الدين عن الحياة العامة والتوجيه في دولة المسلمين .

والنتيجة التي تنتهي إليها من ذلك هي أن عبارة الماوردي العامة (حراسة الملة وسياسة الأمة) تظل في نظرنا صالحة للإشارة إلى اختصاصات رئيس الدولة الإسلامية في مجلتها دون حصر أو تحديد مسبق . ذلك أن هذا العصر فضلا عن صعوبته يخشى أن يضع قيда على الحكومات الإسلامية فيما لو رأت استمداد دساتيرها من الشريعة الإسلامية فمن للصلحة إذن ترك للسألة هكذا وبدون تحديد لكي تكون كل دولة في سعة من أن تفرع في هذه الاختصاصات وتتشء اختصاصات جديدة على ضوء مصالحها وظروفها .

وحراسة للملة أو ما يعبر عنه أحيانا بحفظ الدين أو حفظ العقيدة له أهمية خاصة في النظام الإسلامي لأن الدولة في الإسلام لا تقوم على أساس عنصري وعلى العصبية وإنما تقوم وحدتها على عقيدة إلهية . وهذا يتطلب من رئيس الدولة الإسلامية عملا على كل من المستوى الخارجى والداخلى .

فعلى المستوى الخارجى فإن الخليفة مكلف بإبلاغ هذه العقيدة أو هذه الدعوة إلى الأمم كافة بكل الوسائل الودية مع تأمين حريتها بالوسائل الدافعية . وعلى المستوى الداخلى فإن التزامه الأساسى هو تجلية هذه العقيدة وإزالة ما قد يعلق بها من رواسب ليست من جوهرها ، ثم تعميقها في نفوس أفراد الأمة ومطابقة سلوكهم لقيمها وإشراكها في قلوب الناشئة ، كل ذلك عن طريق التربية والقدوة الحسنة^(١) .

(١) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية في القانون الدولى العام ، المرجع

ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن الاختصاص يحفظ العقيدة هو اختصاص ديني محض . ذلك أن وحدة الأمة تقوم كما قدمنا على أسس هذه العقيدة .

ورئيس الدولة يلتزم بمقتضى قيادته السياسية للأمة بحماية وحدتها وحماية المقومات التى تقوم عليها هذه الوحدة وفى مقدمتها العقيدة .

وسياسة الأمة « يمكن أن تشمل على سبيل المثال لا الحصر المحافظة على الأمن والنظام العام فى الدولة ، والدفاع عنها فى مواجهة أعدائها . والإشراف على إقامة العدل بين الناس وإدارة الدولة من الناحية المالية ، وتعيين الموظفين .. الخ وهذه الأمثلة بطبيعة الحال لا تستغرق كل اختصاصات الخليفة إذ أن له أن يتخذ من الاجراءات ما يراه كفيلا بتحقيق مصلحة الأمة .

سلطة الخليفة مقيدة :

الأمر الذى لا شك فيه أن سلطة الخليفة ليست مطلقة ، وإنما هى سلطة مقيدة بقيدين هامين :

الأول : ألا يخالف نصا صريحا ورد فى القرآن أو السنة ، وأن يكون الاجراء الذى يتخذه متفقا - فضلا عن ذلك - مع روح الشريعة ومقاصدها .

الثانى : ألا يخالف ما اتفقت عليه الأمة الإسلامية أو يخرج على إرادتها .

وأساس ذلك أن الخليفة نائب عن الأمة ، منها يستمد سلطانه ، ويرجع إليها فى تحديد هذا السلطان ومده ، فالأمة تستطيع فى كل وقت أن توسع من هذا السلطان وأن تضيق منه أو تقيده بقيود كلما رأت فى ذلك مصلحة أو ضلانا لحسن القيام على أمر الله ومصلحة الأمة .

وجهور الفقهاء من أهل السنة يسلوون بهذا الرأي^(١) ويسلم به كذلك
المنصفون من المستشرقين^(٢).

خلاصة الباب :

والنتيجة التي ينتهي إليها هذا الباب هي أن لنظام القانوني الإسلامي نظريته
الخاصة في سلطته لدولة أو السلطة العامة .

وطبقاً لهذه النظرية فإن للسلطة العامة أساسها القانوني أو الشرعي ، وهو
ليس أساساً خيالياً أو مقترضاً ، وإنما هو أساس واقعي مستمد من نصوص
المستور الأهل في هذا النظام الذي قرر حق الأمر بالنص الدستوري الأهم :
« ولتكن منكم أمة يدهون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
وأولئك هم المفلحون » . ثم قرر صفة الالتزام لقرارات تلك الجماعة بالنص

(١) محمد نجيب المطيب : حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، المرجع السابق
ص ٥ ، عبد المتعال الصبيدي : السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين ،
المرجع السابق ص ٢٦-٢٧ ، عبد العزيز المراغي : نظم الحكم كما يروى
للمسلمون (مقال منشور بمجلة رسالة الإسلام لسنة الثانية العدد الرابع -
ص ٣٧٩-٣٨٦) .

(٢) ميلوت Milot : مقدمة لدراسة التشريعية الإسلامية — المرجع السابق
ص ٥٠ فيمد أن أورد نص خطبة أبي بكر أثر توليه الخلافة والتي توجه بها إلى
المسلمين قائلاً « وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعبدوني وإن أئذنت
فقدموني « علق عليها بقوله « فأبو بكر لم يعتبر نفسه أذن حاكماً مطلقاً ، ولا
محتكراً وحده لحق تفسير الكتاب المقدس ، ولم يدع لنفسه أية قداسة ، ولا أية
صحة بالنباء ، وإنما كان يعتبر نفسه فرداً كبقية أفراد الجماعة ، أو مجرد نائب
أبوكيل عن الأمة التي اعترف لها — مقدماً — بالحق في تقييدها »

المستورى الثانى وهو قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا
الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ » .

وهذا النص هو الذى فرض على الأمة واجب الطاعة لهذه الجماعة . وبذلك
يكتسب وجود السلطة العامة .

ثم بينا أن هذه السلطة العامة هي أساسا للأمة، ولكن ينوب عنها في مباشرتها
أهل الحل والمقد نواب الأمة . ولأن هذه النيابة مصدرها النصوص ذاتها فلقد
اتهمنا إلى أنها نيابة قانونية ، وأن الشريعة الإسلامية قد سبقت كل الشرائع
في العالم في تقريرها لفكرة النيابة القانونية .

وفي بيان مضمون السلطة العامة هذه رأينا أنها تنقسم إلى سلطتين فرعيتين؛
سلطة التشريع وسلطة التنفيذ .

أما عن سلطة التشريع فلقد أوضحنا أن الأمة لها سلطة تشريعية فيما ليس
فيه نص من قرآن وسنة . لكن هذه السلطة ليست مطلقة إذ يحدها هذا القيد
المستورى المستمد من النصوص الوجبة .

والنتيجة التي تترتب على ذلك هي أن الأمة لا تملك التشريع بما يخالف هذه
النصوص . وبعد ذلك أوضحنا أن الذى ينوب عن الأمة في سلطتها التشريعية
ثم أهل الحل والمقد بصفة عامة وليس المجتهدون بصفة خاصة كما يقرر ذلك
جانب من الفقه .

وأما عن سلطة التنفيذ ، فلقد بينا أن النظرية الإسلامية قد استحدثت
فكرة الخلافة وأن على رأس الخلافة يوجد الخليفة الذى يقابل رئيس الدولة،
وهذا الخليفة هو مستودع السلطة التنفيذية كلها ، يعاونه فيها حكام الأقاليم
وقواد الجيوش وجباة المال . أما عن كيفية تولية الخلافة فلقد اتهمنا إلى أن

الأمة هي التي تختارة بالانتخاب الحر الذي يقوم به نوابها أهل الحل والعقد ،
واستبعدنا في ذلك الطرق الأخرى التي ذهب إليها بعض القلة وأهمها القوة
والنص وتولية العهد .

وعن سلطة الخليفة فقد استبعدنا ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أنه
حاكم مطلق ليس لوطاياه تجاهه أية حقوق . ورأينا أن لهذا الخليفة اختصاصات
محددة لا يستطيع أن يتجاوزها وأن سلطته مقيدة بقيدتين أساسيتين :

أولهما النصوص الوجبة من قرآن وسنة والتي تعد بمثابة النصوص
الامتورية التي لا يملك هو أو غيره الخروج عليها .

وثانيهما : إرادة الأمة التي اختارته والتي منها يستمد سلطته ، والتي يملك
أن توسع في اختصاصاته أو تضيق منها كما يملك هزله إن حاذ عن الطريق السوي .
والخلاصة إذن بالنسبة للأساس الذي تقوم عليه السلطة العامة ، أنه أساس
واقعي مستمد من نصوص فعلية من الكتاب الكريم دستور المسلمين الأساسي
وبالنسبة لمضمون هذه السلطة فلقد تبين لنا أنها سلطة مقيدة سواء كان ذلك
لها يتعلق بالتشريع أو التنفيذ .

فهل ذلك ما تقدمه نظرية السيادة في أساسها وفي مضمونها ؟

ذلك ما سوف يكشف عنه الباب التالي الذي سوف نخصصه للمقارنة بين

النظريتين .

الباب الثالث

المقارنة بين نظرية سيادة والنظرية الإسلامية في سلطة الدولة

يرى السيد موريس هوريوان أن المطلوب من أي نظرية صالحة للسلطة
أن تحقق شرطين^(١) :

الأول : أساس مقبول للسلطة .

الثاني : ضمانات لتقييد السلطة .

ونحن وإن كنا نتفق تماما مع رأي السيد هوريوان إلا أننا نرى مع ذلك
أن نضيف أن من مقتضى الشرط الثاني المتعلق بضمانات تقييد السلطة ، أن
تكون السلطة نفسها مقيدة ، أما إن لم تكن كذلك فلا محل للحديث عن
ضمانات لتقييد .

وهل هذا فإن المطلوب من أي نظرية صالحة للسلطة في نظرنا أن تحقق
شروطا ثلاثة :

الأول : أساس مقبول للسلطة .

الثاني : تقييد لهذه السلطة .

الثالث : ضمانات لهذا التقييد .

هل تحقق كل من النظرية الإسلامية في السلطة العامة ونظرية السيادة هذه
الشروط الثلاثة ؟

(١) موريس هوريوان : سيادة الأمة ، المرجع السابق ص ١٧٩ .

ذلك ما سوف نحاول تبياناه في هذا الباب الذى سوف ينقسم إلى
فصول ثلاثة :

الفصل الأول : ونخصه لبيان ما إذا كانت كل من النظريتين تحقق أساسا
مقبولا للسلطة من عدمه .

والفصل الثانى : ونخصه لبيان ما إذا كانت كل من النظريتين تحقق تقييدا
للسلطة من عدمه .

والفصل الثالث : ونخصه لبيان ما إذا كانت كل من النظريتين تحقق
خيانة لتقييد السلطة من عدمه .

الفصل الأول

من حيث أساس السلطة

أن الأساس المقبول للسلطة في نظرنا لن يكون سوى الأساس القانوني أو الشرعي لهذه السلطة .

والواقع أن مشكلة البحث عن الأساس القانوني للسلطة قد وجدت منه وجبت الدول ، ففي كل وقت كانت المسألة محل نقاش وجدل . ذلك لأن الأمر كان يتعلق بتبرير مركز الحكم في الدولة . ولهذا السبب فلقد كانت هناك دائماً نظريات تحاول أن تبين أن سلطة الأمر في الدولة لها صاحب شرعي له بهذا الوصف الحق في إصدار أوامر إلى الرعية ، وعلى هذه الرعية واجب الطاعة . وذلك هو ما يعبر عنه بالأساس القانوني للسلطة .

فهل نستطيع كل من نظرية السيادة والنظرية الإسلامية أن تقدم مفسراً للأساس القانوني للسلطة ؟ ذلك ماسوف نحاول الرد عليه في المبحثين التاليين .

المبحث الأول : ونخصه لاساس السلطة طبقا لنظرية السيادة .

المبحث الثاني : ونخصه لاساس السلطة في النظرية الإسلامية .

المبحث الأول

أساس السلطة طبقا لنظرية السيادة

لقد سبق لنا أن بيننا أن فكرة السيادة قد اكتسبت مضمونا أصيلا وخصائص معينة منذ ظهورها على يد بودان في القرن السادس عشر وقت أن كانت للملك ، و'نها انتقلت بهذا المضمون وبهذه الخصائص إلى الأمة وأصبحت تعرف بسيادة الأمة ، وذلك على يدى الثورة الفرنسية متأثرة في ذلك بجان جاك روسو .

ولكى يكون العرض مكتملا فإنه يتعين علينا أن نبين ما إذا كانت نظرية السيادة فى أى من مرحلتها السابق الإشارة إليهما قد استطاعت أن تقدم أساسا قانونيا لسلطة الدولة العامة .

أولا : نظرية السيادة فى مضمونها الأصيل :

لقد بينا عند تعريف السيادة وعند تحديد مضمونها، أن السيادة تعنى أمرين الأول : حق فى الاستقلال التام وفى السلطة العليا ، يعتبر حقا طبيعيا لا يمكن النزول عنه أو التصرف فيه .

والثانى : أن هذا الحق يعتبر فى مجاله الخاص حقا سياسيا بصفة مطلقة ، وليس بصفة نسبية . أى أن استقلال صاحب السيادة يعتبر استقلالا تاما بالنسبة لكل كما أن سلطته تعتبر سلطة عليا على الجميع ، فسلطته ليست فقط عليا بالنسبة لجزء معين من المجتمع السياسى ، ولكنها عليا بصفة مطلقة أى فوق الجميع .

ولقد سبق أن وضعنا أن هذا المضمون لسيادة قد استخلصه بودان

ومن بعده هو بوز، واستندوا في ذلك إلى أن الشعب قد تخلى كلية عن كل سلطة للملك ، وبناء على ذلك فإن الملك — في نظرهما — لم يعد جزءا من الشعب وإنما انفصل عنه وكون ذاتا مستقلة تقوم في مواجهة الشعب وتسمو عليه .

تلك هي السيادة بمعناها الأصيل والتي كان للملك ذوى السلطان للطلق يعتقدون أنهم يملكونها ، والتي انتقلت فكرتها بالوراثة إلى الثورة الفرنسية وأصبحت تخص الأمة بدلا من الملك .

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل يمكن أن يكون للملك صاحبا شرعيا للسيادة بالمضمون للتقدم ؟ .

لقد كان واضعو النظرية يسلون بالحق الطبيعي للشعب فى أن يحكم نفسه بنفسه ولكنهم كانوا يرون أيضاً أن الشعب قد تخلى كلية عن كل سلطة للملك لكي يتولى عنه هذه المهمة ، ومن ثم أصبح للملك هو صاحب السيادة بذلك للمضمون الذى ذكرناه .

لكن إذا كان الشعب هو صاحب الحق الطبيعي فى أن يحكم نفسه ، وأنه هو الذى تخلى عن ذلك للملك ، فإن حق الملك بهذه الصفة لن يزيد ولا يمكن أن يزيد عن حق الشعب نفسه وإذن فإن هذا الملك كان يجب أن يعتبر فى القمة وكجزء من الشعب ، وليس فوق القمة بوصفه ذاتا منفصلة عن هذا الشعب كما تقرر نظرية السيادة ، وإلا كان معنى ذلك أن يكون الملك قد اكتسب بتخلى الشعب له عن سلطته — سلطة تلو السلطة المتنازل عنها وهذا غير منطقي .

وإذا كان الملوك قد استندوا أحيانا إلى نظرية الحق الإلهي كأساس لسيادتهم إلا أن هذه النظرية فى صورتها — الحق للإله المباشر والحق للإله غير المباشر — لا تطرح على التقد.

فطبقا لنظرية الحق الإلهى المباشر فإن أساس السيادة يقوم على الله سبحانه وتعالى هو الذى يختار بنفسه الحكام ، وأنه يودعهم بنفسه سلطة الحكم .
أما نظرية الحق الإلهى غير المباشر فتكتفى بالقول بأن الله يقتصر عمله على توجيه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على أن يختاروا نظام الحكم وشخص الحاكم ، ولكنه لا يتدخل مباشرة فى تحديد شكل السلطة ولا فى طريقة ممارستها ولا يختار الحكام بنفسه .

وواضح أن النظرية — فى صورتها — تقوم على وهم خاطئ لا يسند له أى دليل على بل ومن المستحيل — بحكم منطقها — إخضاعها لأى بحث على :
والواقع أن هذه النظريات قيل بها فى أوروبا لتبرير السلطة المطلقة للملوك وإضفاء السند الشرعى عليها ، وهى فى سبيل ذلك تحرم على الشعب تحريما مطلقا مقاومة الحكام حتى ولو كانوا مستبدين لأنهم ظل الناية الإلهية، ووسيلة الانتقام الإلهى لعقاب المفسدين فى الأرض .

ثانيا : نظرية سيادة الأمة وهل تقدم أساسا قانونيا للسلطة :

بعد انتقال السيادة بضمونها الأصل السابق بيانه إلى الأمة ، على أيدى رجال الثورة الفرنسية ، فإن نظرية سيادة الأمة أصبحت تدعى أنها تقدم الأساس القانونى للسلطة . هذه النظرية تقوم على الحقائق الآتية :

- ١ — أن السيادة «حق أمر» أى حق يخول لصاحبه سلطة إصدار أوامر .
- ٢ — أن صاحب هذا الحق أى صاحب السيادة ، ليس أفراد الأمة وإنما هو الأمة باعتبارها شخصا معنويا له كيان مستقل عن الأفراد الذين يكونونها .
- ٣ — هذه الأمة لها إرادة عامة ، وهى من معدن أعلى وأغل من معدن أفرادها لأن تلك الإرادة بحق لها أن تفرض أوامرها على أواحدها .

الأفراد الذين يلتزمون بواجب الطاعة لها ، ومن ثم فإن هذه الإرادة تصبح مشروعة لا لسبب إلا لأنها إرادة الأمة^(١) .

ولسوف نتناول كل هذه الحقائق بقليل من التحليل لنرى مدى صمودها للمناقشة :

— فبالنسبة للحقيقة الأولى وهي أن السيادة «حق أمر» فإن المبدأ دوجو يهاجم فكرتي الدولة والسيادة في وقت واحد ، وشخصية الدولة — بصفة خاصة — تبدو له خيال محض ، ويجب أن تستبعد من نطاق العلم . فحقيقة الأمر كما يقرر لا تضع تحت أعيننا إلا رجالاتهم الحماة الواحدة ويتجمعون في أمم بفعل نفس الأسباب التاريخية ، وبين هؤلاء الرجال فإن البعض يكون طبقة الحكام ، والآخرين يكونون طبقا المحكومين .

ولكن الحكام الذين يسيطرون بالقوة المادية أو المعنوية أو بقوة العدد ليس لهم على الإطلاق أي سند شرعي ، فهم لا يمارسون على الإطلاق حق سيادة، فمثل هذا الحق لا وجود له على الإطلاق، ذلك أن المجتمعات الإنسانية إنما تقوم على أساس اشتراك الحاجات ، واختلاف قدرات الأفراد وتبادل الخدمات . وفي هذه التجمعات الإنسانية فإن أفراد أقوى من الآخرين — سواء لأنهم أحسن تسليحا أو للاعتراف لهم بسلطة الهيبة أو لأنهم كانوا الأكثر غنى أو الأكثر عددا — استطاعوا أن يفرضوا احترامهم على الآخرين ، وذلك هو الواقع، فإذا أطلق البعض اسم الدولة على جماعة إنسانية تقيم على إقليم معين ، حيث الأكثر قوة يفرضون أراذلهم على الأكثر ضعفا فإن ذلك يكون مقبولا ، وإذا أطلق البعض عبارة السيادة السياسية على هذه السلطة التي للأكثر ضعفا فإنه يكون مقبولا ، لكن الذهاب إلى أبعد

(١) لافايير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .

من ذلك يؤدي إلى الدخول في مجال الخيال والاقتراض .

فإذا وجد في جماعة ما أفراد أكثر قوة من الآخرين سواء لأن لهم قوة معنوية أو دينية أو سواء كانوا يملكون سلطة مادية ، أو سواء كانوا يعتمدون على تأييد الأغلبية فإنه يمكن القول بأنه توجد في هذه المجتمعات سلطة سياسية *autorité politique* وأن مثل هذه الجماعة تصبح دولة عندما تكتسب هذه السلطة الأكثر قوة خاصية الدوام والتنظيم . ويضيف الميكدوجي أنه إذا كان الحكماء قد حاولوا أن يجعلوا سلطتهم هذه مشروعة إلا أنهم لم يستطيعوا أن يتحروا سوى تبريرات مصطنعة لا يجب أن تخضع أحدا . فالحق الإلهي للشعب ليس له من حقيقة أكثر من الحق الإلهي للملك ، فالسلطة السياسية أيا كان شكلها ليست مشروعة في مصدرها^(١) .

— وبالنسبة للقول بأن صاحب الحق في الأمر (السيادة) هو الأمة وأنها شخص قانوني يتميز عن الأفراد الذين يكونونها ، فالواقع أن فكرة تشخيص الأمة إنما ترجع إلى روسو ، فبعد أن أكد أن الأفراد ولدوا أحراراً مستقلين ومنعزلين ، وأنه بواسطة عقد تم الرضا به بحرية ، قد أسسوا المجتمع ، وفي هذا العقد فإن كل فرد قد تخلى عن حريته الطبيعية واكتسب بدلاً منها الأمن والطمانينة ، بعد ذلك كتب روسو : « وفي الحال فإنه بدلاً من الشخص الخاص بكل متعاقد ، فإن العقد الاجتماعي أنشأ كائناً معنوياً وجماعياً يتكون من الأعضاء الذين أعطوا أصواتهم في العقد ، وقد تاتي هذا الكائن من العقد

(١) دوجي : *مبادئ القانون الدستوري* ، ١٠٠ ، المرجع السابق عن *دوجي* .
بهذه وانظر كذلك في نفس الموضع .

أمان : عناصر القانون الدستوري الفرنسي المقارن ، المرجع السابق ،
عن *دوجي* ، ١١٩ .

حياته وإرادته^(١) .

تلك هي كلمات روسو الفخمة والزنانة : « ... كل جماعة : الأمة . كالمدنية لما يقتضى العقد الاجتماعى ضمير خاص بها وتميز عن ضائر الأفراد ، وأرادة خاصة بها متميزة عن أرادات الأفراد ، وبكلمة واحدة هي «شخص» . فكان فكرة تشخيص الامة تجدد أساسها — لدى روسو — في فكرة العقد الاجتماعى وفكرة العقد الاجتماعى هذه فكرة خيالية لا تجد لها أى سند من الواقع . فأنصار هذه الفكرة يقدمون العقد الاجتماعى على أنه الأساس الأول للمجتمعات المدنية ومع ذلك فلم يقدموا أى مثل تاريخى لمثل هذا الاتفاق ، فالتاريخ لا يعطينا أى مثل لدولة نشأت عن طريق العقد^(٢) .

ومن ناحية أخرى فإن فكرة العقد الاجتماعى غير متصورة لنهم إمكان رضا الأفراد ، والرضا ركن من أساس فى العقد ، والقول بوجود قبول ضمنى . لشروط العقد فيه خطورة إذ سيترك الحاكم حراً فى تحديد شروط العقد بما قد يودى إلى الاستبداد^(٣) .

وفضلاً عن ذلك فإن الفكرة تقوم على افتراض وهمى خاطئ ، إلا وهو أن الفرد كان يحيا حياة عزله قبل قيام الجماعة ، وهذا غير صحيح لأن الانسان بطبيعته كائن اجتماعى لا يطبق حياة العزلة^(٤) .

-
- (١) دوجي : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٢٤ .
(٢) يردو : مطول العلوم السياسية ، ص ٢ ، المرجع السابق ص ٦٠ وفى نفس المعنى : د. ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٦ .
(٣) يردو : مطول العلوم السياسية ، ص ٢ ، المرجع السابق ص ٦٠ وما بعدها وفى نفس المعنى : د. ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٦ .
(٤) د. محمد كامل ليرة : النظم السياسية ، المرجع السابق ، ص ١٩٥ وكذلك د. ثروت بدوى : النظم السياسية سنة ١٩٦٢ ، المرجع السابق ص ٦٧ .

وبالإضافة إلى ما تقدم فإن الفكرة غير سليمة منطقياً ، فهي تقرر أنه بواسطة العقد انتقل الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة ، أى أن العقد هو الذى أنشأ الجماعة ، بيد أن فكرة القوة الإلزامية للعقد لا توجد إلا بوجود الجماعة وقيام سلطة بها تحمى العقود وتطبق الجزاءات اللازمة لضمان احترامها . ومن ثم ليس من المتصور أن يكون العقد الذى يحتاج إلى حماية السلطة هو نفسه الذى يقيم هذه السلطة .

هذا بالنسبة لفكرة العقد الاجتماعى كأساس لفكرة تشخيص الأمة . أما بالنسبة « لشخصية الأمة » فإن أنصار نظرية سيادة الأمة لم يستطيعوا أن يبينوا أن الأمة توجد كشخص معنى له إرادة خاصة به متميزة عن إرادات الأفراد الذين تتكون منهم . حقيقة يجب الاعتراف بوجود الأمة . فالأمة هى حقيقة من الحقائق أى أن لها وجوداً حقيقياً سواء كان ذلك من الناحية التاريخية أو الاجتماعية أو الأدبية . فهناك مصلحة قومية ليست عبارة عن مجرد مجموع مصالح الأفراد ، والأمة تشمل أجيالاً متعاقبة على الدوام فلها حياة خاصة بها متميزة عن مجموع حياة الأفراد الذين تتكون منهم . ولها روح خاصة مكونة من التقاليد للماضية ومن ذكريات الانتصار والفخر المشترك أو ذكريات الآلام المشتركة ، ولها مميزات سلافية ولغة ، ولكن من وجهة النظر القانونية فإنه يتعذر القول بأن مجموع أولئك الأفراد يكونون شخصاً حقيقياً له إرادة وحقوق . فإذا ما اعتبرناه كذلك فإن هذا معناه الأغراق فى الوهم والنزول إلى عالم الخيال الذى هو بطبيعته غير على .

إن عناصر السيادة كما يقول Royer Gollard هم أولئك الذين يكفون بالشوارع ويشعلون فوانيسها « أنه لا يوجد بالنسبة لمسألة معينة إرادة للأمة ، وإنما يوجد فقط أراد الغالبية من بين أولئك الذين يملكون أكبر قوة

سياسية في الأمة^(١).

وزيادة على ذلك فإن التسليم بأن للأمة شخصية معنوية قائمة بذاتها يتعارض مع ماسبق التسليم به من أن الدولة هي التشخيص القانوني لشعب ما، إذ تكون هناك شخصيتان معنويتان أحدهما الدولة والثانية الأمة ، وكل منهما تنازع الأخرى السلطة^(٢).

— أما بالنسبة للحقيقة الثالثة والتي من مؤداها أن السيادة هي الإرادة العامة للأمة وأنها أرادة ذات صفة تسمو على الإرادات الفردية وأنها بهذا الوصف تفرض أوامرها على الارادات الفردية ويكون لها عليها حق الطاعة ، فإن هذا القول لا يصمد بدوره لآية مناقشة :

— فن ناحية فإنه لا يوجد إرادة عامة تفرض نفسها — بمقتضى ما لها من صفة خاصة على الارادات الفردية . فالحقيقة الاساسية لنظرية سيادة الأمة هي تأكيد وجود أرادة جماعية لدى الأمة ، ولهذا السبب فإن السيادة هي الارادة العامة للأمة التي لها حق الأمر ، وتلك تأكيدات لا يمكن إثباتها لأنها غير قابلة للإثبات .

فالارادة ظاهرة عضوية ونفسية لا يمكن أن توجد إلا حيث يوجد جهاز هضمي ، أما الشخص المعنوي فليس له إرادة خاصة به . والواقع أن الكلام عن إرادة خاصة إنما يراد به « ذلك الذي تريده غالبية الأفراد الذين يكونون الجماعة » .

حقيقة يمكن أن توجد أرادات فردية تريد نفس الشيء ، ولكن حتى

(١) دوزير : مطول القانون الدستوري ، المرجع السابق ، ص ٢٤ — ٢٥ .

(٢) د. السيد صبرى : مبادئ القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٥٨ .

هكذا تكون هذه الارادات الفردية إجماعية فإنها لا تولد أرادة جماعية تكون شيئاً آخر غير مجموع الارادات الفردية.

ولم يبين روسو كيف أن اتفاق الأفراد الذين أبرموا العقد الاجتماعي على فرض وجوده — قد استطاع أن يولد هذا الشخص المعنوي الذي له إرادة خاصة به^(١).

ومن ناحية أخرى فإن روسو كان في الواقع يقصد بالارادة العامة للأمة الارادة — التشريعية أو أرادة الناخبين . وهذا خلط منه بين هذه الأنواع الثلاثة من الارادات على نحو ما أملكنا بيانه .

ومن ناحية ثالثة فإنه على فرض وجود هذه الارادة العامة للأمة فإن أحدا لم يبين ولم يستطع أن يبين أن هذه الارادة هي صاحبة السيادة بمعنى أن لها الحق في إصدار أوامر إلى الأفراد . .

الارادة الجماعية كما يقول أصحاب النظرية هي أعلى مرتبة من الارادات الفردية من حيث القوة فإن هذا صحيح ، أما من حيث الصفة فإنه غير صحيح لأن هذه الإرادة العامة المزعومة ليست سوى مجموع الارادات الفردية ، وتوافق هذه الارادات الفردية على موضوع معين لا يؤدي إلى تغيير طبيعتها ولا يمنعها صفة جديدة لم تكن موجودة في الادارات الفردية التي تكونها . فهي دائماً إرادات إنسانية في مواجهة إرادات إنسانية أخرى ، فلم يبين أنصار النظرية ولم يستطيعوا أن يبينوا أن إرادات فردية — لأنها تجمعت — يؤدي تجميعها إلى نشأة صفة تؤدي قانوناً إلى أن تفرض هذه الارادات نفسها على الارادات الانسانية المخالفة لها ، وأنه بفضل هذه الصفة فإنه يكون لها — ليس فقط القوة

(١) لا فريج : القانون الدستوري ، ٤ ، المراجع السابق ص ٣٧٢ وما بعدها .

ولكن حق الأمر، بحيث تصبح أوامر هذه الإرادة الجماعية مشروعة ولها حق الطاعة لأنها تصدر عنها. والواقع أن هذا المبدأ يسمونه الإرادة العامة للأمة ليس سوى إرادة الأغلبية... فلماذا تكون إرادة ٦٠٪ من الأفراد الذين يكونون الجماعة السياسية لها حق الأمر على ٤٠٪ المخالفين لها ؟.

في الحق كما يقول لافايير — إذا كانت النتيجة تتجه إلى تقديم السيادة على أنها حق في الأمر، فإنه لا يوجد سوى نظرية واحدة منطقية هي النظرية الدينية تلك التي تقرر أن السلطة السياسية ترجع في مصدرها إلى الله. وحيث إذا ما وجدنا في السيادة عنصراً إلهياً فإن الإرادات البشرية سوف تلتزم بالخضوع لقرارات صاحب السيادة، لأن هذه السيادة سوف تكون إعلاناً عن سلطة ملو البشر^(١).

فإذا ما انتهينا من ذلك العرض إلى هدم تلك الحقائق الثلاثة التي تقوم عليها نظرية سيادة الأمة، فإن النظرية بذلك تكون قد انهارت.

والنتيجة التي تترتب على ذلك كله أن نظرية السيادة سواء في مضمونها الأول أو بعد انتقالها إلى الأمة لا تصلح ولا يمكن أن تصلح لأن تقدم أسساً قانونياً مقبولة للسلطة.

ولا يتوهم أحد أن القول بأن السيادة للدولة يمكن أن يتغذى هذه الانتقادات.

فالسيادة كما قلنا تعني سلطة عليا منفصلة ومتميزة وتمارس من فوق على

(١) لافايير : القانون الدستوري ، المراجع السابق ص ٣٢٢ وما بعدها ، وفي نفس المعنى : دوير : مطول القانون الدستوري المراجع السابق ص ٢٤ وما بعدها .

المجتمع السياسي كله بوصفها حق طبيعي لا يقبل التصرف فيه أو التنازل عنه .
وهي بهذه الصفة لا يمكن أن تكون للدولة ، فالدولة هي أداة المجتمع السياسي
وهي التي تمثله وتعمل تحت رقابته . ونتيجة لذلك فهي ليست مستقلة استقلالاً
تماماً عن المجتمع السياسي كله ، ولا تملك كذلك سلطة تملو سلطة هذا المجتمع ،
كما لا تملك حقاً خاصاً بها في الاستقلال أو السلطة العليا ، فسلطة الدولة
واستقلالها ليسا ساميين إلا بالنسبة للأجزاء الأخرى من المجتمع السياسي الخاضعة
لقوانينها وإرادتها . وهي لا تملك الحق في مثل هذا الاستقلال وهذه السلطة
إلا بوصفها آتيتين إليها من المجتمع السياسي طبقاً للدستور ، وممارستها لهذا
الحق يظل خاضعاً لرقابة المجتمع السياسي .

وفضلاً عن ذلك فإن القول بأن الدولة تملك السيادة على النحو المتقدم
يؤدي إلى تناقض خطير ذلك أن الدولة بوصفها صاحبة سيادة كان من الواجب
عليها أن تؤكد — طبقاً لمبدأ عدم المسئولية — عدم خضوعها لرقابة الشعب .
ولكن الدولة ككل الأعضاء الحكومية مسئولة أمام الشعب ، أليس من حق
الشعب أن يراقب الدولة ؟ ولكن كيف يمكن أن تخضع الدولة للرقابة إذا
كانت السلطة التي تباشرها هي سلطة بلا مسئولية ؟ ومن ناحية أخرى إذا
كانت الدولة مسئولة وخاضعة لرقابة الشعب كيف يمكن أن تكون صاحبة سيادة ؟
كيف تكون السيادة خاضعة للرقابة وعليها أن تقدم حساباً عن أعمالها ؟^(١)
ذلك كله يبين أن الدولة ليست ولا يمكن أن تكون صاحبة سيادة .

(١) جاك مارتينان : فكرة السيادة : المرجع السابق ص ١٩ — ٢٢ .

البحث الثاني

أساس السلطة طبقاً للنظرية الإسلامية

يرى العميد دوجي أن مشكلة الأساس القانوني للسلطة قد شغلت الفكر الإنساني منذ بدأ اهتمامه بالمسائل الاجتماعية والسياسية، وأنه قد كتب في هذه المشكلة تلال الكتب إلا أنها - كما يرى بحق - غير قابلة لحل بشري، لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر - من الناحية الإنسانية - ان إرادة إنسانية يمكن أن تسوا وتعلو على إرادة إنسانية أخرى^(١).

هذا العيب الأساسي الذي يشوب النظريات الباحثة في أساس السلطة قد تغلبت عليه النظرية الإسلامية. ذلك لأن الأساس القانوني للسلطة فيها لم يقرره بشر، وإنما قرره دستورها الأساسي الخالد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يملك البشر مجتمعين التعديل فيه أو التبديل.

لقد بين دستور الأمة الإسلامية أساس السلطة العامة بتقريره حق الأمر وبإعترافه بهذا الحق للجماعة تمثل الأمة الإسلامية كلها، ثم بتقرير واجب الطاعة لقرارات تلك الجماعة.

ذلك الذي قلناه باجمال يحتاج منا إلى قليل من التفصيل :

إن النابت من قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة »، وقوله « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ... » إنه سبحانه قد استخلف الأمة

(١) دوجي : السيادة والحرية ، المرجع السابق صفحة ٨٩ .

الإسلامية كلها في الحسب ، فالؤمنون هم خلفاء الله في الأرض . وإذن فهي خلافة
عمومية لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عن الله وكل
واحد مستول أمام ربه من حيث كونه خليفة .

ولما كان لا يمكن لأفراد الأمة مجتمعين أن يتولوا أمرها ، لذلك فقد وجهها
كتابها إلى اختيار جماعة منها للقيام بهذا الأمر وذلك برضاء واتفاق المسلمين
جميعاً ، ثم خول هذه الجماعة الحق في إصدار الأوامر إلى بقية أفراد الأمة ،
وذلك كله ظاهر من قوله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون
بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » .

هذا النص باعترافه لجماعة من الأمة بالحق في إصدار أوامرها إلى بقية الأفراد
يكون في الواقع قد قرر حق الأمر وأسبغ عليه الشرعية اللازمة .

ولما كان لاقية لحق الأمر هذا ما لم يتقرر واجب الطاعة له من جانب الرعية،
لذلك فقد جاء النص الدستوري الثالث مكملًا لنصين السابقين فأعطى لتلك
الجماعة الحق في أن تفرض على الرعية تنفيذ أوامرها ، وبذلك يكتمل وجود
حق الأمر أي السلطة العامة .

ذلك النص هو قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
وأولى الأمر منكم ... »

هذه النصوص التي أوردناها تشكل في نظرنا الأساس القانوني للسلطة
العامة في النظرية الإسلامية^(١) . وهو أساس قد دل في نظرنا مشكاة تبرز
خضوع الأفراد لأوامر أفراد آخرين من الأمة . فهم يخضعون لتلك الأوامر

(١) راجع في تفاصيل أساس السلطة في النظرية الإسلامية ما سبق ص ١٣٤
وما بعدها .

لأن دستورهم الأساسي وقد أمرهم بهذه الطاعة فإنهم لا يستطيعون مخالفته كما لا يستطيعون التعديل فيه أو التبديل .

الأساس القانوني للسلطة في النظرية الإسلامية قد حل إن مشكلة الخوض في السلطة لأنه أساس ليس من صنع البشر ولكنه من عند الله . . .

لكن لا ينبغي لأحد أن يتوهم أن النظرية الإسلامية تكون بذلك صورة من صور النظريات التيموقراطية السابق الإشارة إليها . ذلك أن هناك فرقاً جوهرياً بين هذه النظريات والنظرية الإسلامية .

فالنظريات التيموقراطية كانت تهدف في الواقع إلى تبرير السلطة المطلقة للملوك واختفاء السند الشرعي عليها ، ومن ثم كانت تمنح السلطة للطلقة بلا حدود أو قيود الملك .

أما النظرية الإسلامية فلم تقرر السلطة لفرد أيا كان ؛ ملكاً أو أميراً ، وإنما السلطة فيها للأمة يتولاها عنها جماعة منها . . . ثم أن هذه السلطة ليست مطلقة من كل قيد ، ذلك لأن النظرية الإسلامية لا تعرف مثل هذه السلطة المطلقة ، وإنما السلطة طبقاً لما نرد عليها قيود هامة (١) .

هذا عن النظريات التيموقراطية عموماً ؛ أما بالنسبة لنظرية الحق الإلهي المباشر بوجه خاص ، فلقد رأينا أساس السلطة فيها يقوم على أن الله سبحانه هو الذي يختار بنفسه الحكام وأنه يودعهم بنفسه أمر هذه السلطة باعتبارهم وراثته في أرضه ومفوضين من لدنه في حكم رعاياه وأنه ينبغي على هذا أن الحكام يتولون أمر الرعايا بموجب حق إلهي يوجب طاعتهم لأن في مقاوتهم مقاومة ظلم ونهضة تستوجب العقاب .

(١) راجع الفصل الثاني من هذا الباب لتفصيل النظرية الإسلامية .

«ووضح من ذلك أن النظرية الإسلامية بعيدة عن الادعاء بمثل ما تقدم»
وقد سبق أن ينا ذلك تفصيلا عند بحث أساس السلطة في النظرية
الإسلامية^(١)

وأما بالنسبة لنظرية الحق الإلهي غير المباشر، وأن أساس السلطة فيها يقوم
على أن الله وإن كان لا يتدخل مباشرة في تحديد شكل السلطة ولا في طريقة
ممارستها، ولا يختار الحكام بنفسه، إلا أنه يوجه الحوادث بشكل معين
يساعد جمهور الناس على أن يختاروا بأنفسهم نظام الحكم الذي يرتضونه وعلى
أن يختاروا أشخاص الحكام.

وفضلا عن أن فكرة توجيه الحوادث لاختيار الحكام هذه هي فكرة
غامضة وليست واضحة بل ولا يمكن إقامة الدليل عليها. فإنه قد سبق لنا
أيضا أن استبعدنا هذه النظرية من نطاق النظرية الإسلامية.

وخلاصة ما تقدم أن الأساس القانوني للسلطة طبقاً للنظرية الإسلامية، هو
أساس منطقي مقبول ويتميز بالوضوح. ولعل السبب في ذلك يرجع أولاً - إلى
أن النظرية الإسلامية ليست نظرية مصنوعة، فلم تصنع خصيصاً لتحقيق غرض
معين كما هو شأن نظرية السيادة، بحيث إذا - تغيرت ظروفها أصبحت عاجزة
عن أن تساير الظروف الجديدة. وإنما هي نظرية قامت على أصول من العقل
بحكم خبير، وهي أصول عامة صالحة لكل زمان ومكان بلا تكلف أو اصطلاح.
ونرجع ثانياً إلى أن هذه النظرية قد ابتعدت - بمكن نظرية السيادة - عن
التشديد والإيمان في الافتراض والتصور والخيال. فلقد اعترفت مثلاً بوجود
الامة كحقيقة لا يمكن إنكارها إلا أنها لم تتجاوز ذلك إلى القول بأن لها

الأمة شخصية اعتبارية تتميز عن شخصيات الأفراد المكونين لها أو أن لها
إرادة عامة تتميز عن إرادات هؤلاء الأفراد

بهذا تنتهى من مقارنة نظرية السيادة بالنظرية الإسلامية من حيث أساس
السلطة وننتقل بعد ذلك إلى مقارنتها من حيث تقييد السلطة وهو ما نعالجه
في الفصل التالى .

الفصل الثاني

من حيث تقييد السلطة

إن الذين يُشِرون مسألة السيادة في العصر الحديث لاسيما من الكتاب المسلمين ، إنما يفعلون ذلك من أجل أن يثبتوا أن الأمة هي صاحبة السيادة التوهمين أن ذلك قد يحول دون الاستبداد ، ولكن الحقيقة غير ذلك ، منظرية السيادة سواء قبل نسبتها إلى الأمة أو بعد ذلك لا تتضمن بل وليس من طبيعتها أن تتضمن تقييدا للسلطة ، وذلك على عكس النظرية الإسلامية . وسوف يتضح ذلك من بحثنا لفكرة تقييد السلطة في كل من النظريتين ، وذلك في المبحثين التاليين :

المبحث الأول

موقف نظرية السيادة من فكرة تقييد السلطة
السلطة طبقاً لنظرية السيادة في مفهومها الأصيل - مطلق لا ترد عليها ولا يمكن أن ترد عليها أية قيود . ذلك أن مثل هذه القيود ليس مما يخالف جوهر النظرية فحسب بل لا يتفق كذلك مع طبيعتها .

ولقد حالت هذه النتيجة الكثير من الكتاب والمفكرين ، ففكروا في ضرورة تقييد السلطة لتخفيف من غلواء نظرية السيادة ، وكانت هناك محاولات استهدفت هذا التقييد .

وعرضنا لموقف نظرية السيادة من فكر تقييد السلطة يتطلب منا أن نعرض أولاً للمفهوم الأصيل للنظرية من حيث إطلاق السلطة ثم نعرض ثانياً للمحاولات التي بذلت لتقييدها ، وهو ما نعالجه في فرعين متتاليين :

الفرع الاول

السلطة المطلقة بغير قيود.

السيادة في جوهرها وحسب معناها الأصلي هي السلطة العليا الأمرة . وهذه السلطة كما رأينا سلطة مطلقة غير محدودة ، ولا ترد عليها أية قيود . ولقد سبق للعميد دوجي الإلماح إلى خطر ذلك مبيناً أن الأخذ به يؤدي إلى إنكار كل محاولة لإخضاع الدولة للقانون بصورة جدية ، الأمر الذي يهدد كل القانون العام بالانهيار .

والسلطة طبقاً لنظرية السيادة المطلقة لا قيود عليها سواء وفقاً للمضمون الأصلي للسيادة الذي نشأت به على يدى بودان ومن بعده هوبز حين كانت للملك أم سواء بعد انتقالها إلى الأمة على يدى روسو ومن بعده رجال الثورة الفرنسيين^(١) .

فبالنسبة لبودان فإن السيادة هي « السلطة المطلقة والدائمة للجمهورية » وهو يفصل ذلك بقوله « إن الشعب أو طائفة النبلاء في جمهورية ما يستطيعون أن يمتطوا السلطة الدائمة لشخص ما لمكى يتصرف فى الأموال والأشخاص وكل الدولة وفق مشيئته . وكما يتصرف المالك فى ماله دون ماسبب إلا أنه حر

(١) وفى ذلك يقول جيلينك : « إن السيادة تصف سلطة غير محدودة وغير قابلة للتحديد . هذه السلطة مطلقة مادام أن إنساناً لا يستطيع أن يفرض عليها أية قيود . فهو يز قد استخلص من النقد الاجتماعى السلطة غير المحدودة لمصاحب السيادة ، وكذلك فإن روسو قد أخضع للفرد لسلطان الإرادة العامة الذى لا حدود له . راجع ذلك فى : »

جيلينك : الدولة الحديثة ، ص ١٧٧-١٧٨ .

يفعل فيه ما يشاء . فهي إذن هبة من الشعب إلى هذا الماهل أو الملك دون أية شروط تقيده »

ويزيد بودان الأمر وضوحاً بقوله « أن الأمير صاحب السيادة هو صورة الله ، ولا يلتزم بتقديم حساب لله » ويستخلص من ذلك أن السيادة ليست محدودة ^(١) .

وبالنسبة لهوبز فلن السيادة دائماً مطلقة . وهو يصل إلى هذه النتيجة عن طريق تحليله للعقد الاجتماعي الذي هو أساس السيادة عنده . فيرى أنه لما كانت حالة الفطرة تقوم على الفوضى وسيطرة الأقوياء ، فقد اضطر الإنسان - بدافع الخوف من غيره والحاجة إلى إشباع أغراضه الأنانية - إلى الاتفاق مع غيره من أبناء جنسه . فتعاقدوا على أن يعيشوا معاً تحت أمره واحد ينزلون له من كل حقوقهم الطبيعية ، وهذا النزول تم من جانب واحد أي أن الأفراد - في نظره - قد اتفقوا فيما بينهم على اختيار ذلك الرئيس الأعلى دون أن يشركوه في الاتفاق ، بمعنى أنه لم يكن طرفاً في العقد ، ودون أن يرتبط من ناحيته بشيء ، وما دام الأمر كذلك فإن سلطانه عليهم يكون مطلقاً بغير حدود . ومهما أتى من تصرفات أو أعمال فلن يحق للأفراد أن يشوروا عليه ويخالفوا أمره وإلا عذبوا خارجين عن الميثاق نا كثرين بالعهد الذي ارتبطوا به فيما بينهم .

فالسلطة عند هوبز ستكون دائماً مطلقة ، بل ويذهب في فكرة السلطان المطلق إلى حد القول بأن الدولة مالكة لجميع الأموال بحجة أن الأفراد قد نزلوا الحاكم الذي اختاروه عن جميع حقوقهم ^(٢) .

(١) جاك مارتينان : فكرة السيادة ، المجلة الدولية لتاريخ السياسة والدستور ، المراجع السابق ص ٩ — ١١ .

(٢) د. السيد صبرى : مبادئ القانون الدستوري ، المراجع السابق ص ١٥١٥ و١٥١٦ وفي نفس المعنى د. زروق بدوي : التنظيم السياسية ، المراجع السابق ص ٥٧-٥٨ .

ويرى هوبز أن الحاكم غير مقيد بأى قانون لأنه هو الذى يضع القانون ويصد له ويلقيه حسب هواه - وهو الذى يحدد معنى العدالة ، أما القوانين العرفية فلا يعترف هوبز لها بأية قوة إلزامية إلا على أساس إرادة الحاكم ، فهي تستمد قوتها من سكوت الحاكم ، ذلك السكوت الذى يدل على قبوله لها . ومن ذلك يظهر أن هوبز لم يكن من أنصار القانون الطبيعى ، ولا يعترف بغير القانون الوضعى الذى تطبقه السلطة وتقرره الجزاء^(١) .

أما روسو فهو وإن كان قد نقل السيادة من المالك إلى الأمة إلا أنه ظل كذلك مخلصاً لفكرة السلطان المطلق .

ولئن أقام روسو أساسه كهوبز على فكرة العقد الاجتماعى ، إلا أنه كان يرى أن الأفراد ينزلون بالعقد عن كل حقوقهم دون تحفظ ، ليس للمالك وإنما للمجموع . والغريب أن روسو لم يكن يرى أن هذا النزول من جانب الأفراد عن كل حقوقهم يمكن أن يؤدى إلى فقدانهم نهائياً لحريةهم وحقوقهم لأنهم - فيما يرى - سوف يستمضون من الحقوق والحرمان الطبيعية التى نزلوا عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى أقاموها وهو يدل على ذلك بأنه لما كان النزول كلى فهو متساوى بالنسبة لجميع الأفراد ، وبالتالي فإن المساواة الطبيعية بين الأفراد ستظل قائمة ، ومادامت المساواة قائمة فتستكون الحرية كذلك ، لأنه لن يتعدى أحد على الآخر دون أن يسوء فى ذات الوقت إلى نفسه وإلى المجموع .

وقد ظن روسو أنه بهذا التدليل يمكنه أن يرفع التعارض بين نظريته في المظلم من الفرد وحقوقه ، ونظريته في الاعتراف لجماعة صاحبة السيادة

(١) د. توفيق بهوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٨ .

بسلطان لا حدود لها ، مؤسماً ذلك على أن إطلاق سلطان الجماعة لا يتعارض مع حرية الأفراد ، لأن الجماعة - في نظره - شخص مجرد لا يخضع في تصرفاته للنزوات والميول ، بل يخضع للعقل ، ولأن الأفراد إذ ينتقلون إلى الجماعة يحتوقهم الطبيعية فيستردونها حقوقاً مدنية ، فيكسبون بقدر ما خسروا ، بل إن الحقوق التي يكسبونها بالدخول في الجماعة ستكون حقوقاً حقيقية لأنها بخلاف الحقوق الطبيعية التي نزلوا عنها سوف تتمتع بحماية السلطة العامة^(١) .

وهذا التفسير من جانب روسو ليس مقنعاً ، ولا يمكن أن يرفع التناقض المصارع في نظرياته ، ولذلك فقد انقسم قراؤه بين تيارين : فالبعض يمدح من دعاة المبادئ الحرة والحقوق الفردية بينما استعان آخرون بأفكاره عن الإرادة العامة في تدعيم فكرة السلطان الكلي للدولة^(٢) .

ونحن نرى أنه من الخطأ اعتبار روسو من دعاة المبادئ الحرة والحقوق الفردية ، بل نرى أنه على العكس من ذلك كان وراء كل نظريات الديكتاتورية والاستبداد ، ولا شك أن روسو كان فردياً ، ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن المذهب الفردي يؤدي بالضرورة - وكنتيجة طبيعية - إلى نتائج حرة ، وأنه بذلك يؤدي إلى إقامة حكومة حرة . ويمكن أن نفتح العقد الاجتماعي لنرى كيف أن روسو يضحى بالاحتفاظ بحقوق الفرد في سبيل سلطة الدولة .

والذي لا يقرأ إلا الفصل الرابع من الكتاب الثاني من العقد الاجتماعي يظن أن روسو يتترف بأن الفرد يستطيع أن يحتفظ بجزء من حقوقه الطبيعية التي تحد بذلك من سلطة الدولة . « الفصل بعنوان « حدود السلطة صاحبة السيادة » وتقرأ فيه « من المتفق عليه أن كل ما يتنازل عنه الفرد من حريته

(١) د. تروت بوى : النظام السياسية ، المرجع السابق ص ٦٢ وما بعدها .

(٢) د. تروت بوى : النظام السياسية ، المرجع السابق ص ٦٦ .

هو فقط الجزء اللهم للمجتمع و ولكن سرعان ما يتبدد هذا الظن حين نبحده
يسرع إلى القول بأنه « يجب الاعتراف بأن صاحب السيادة وحده هو قاضى
هذه الأهمية »^(١) أى أنه هو الذى يحدد وحده الجزء الهام من الحريات التى
يتعين النزول عنه إلى المجتمع .

وليس هذا فقط وإنما يقرر روسو أيضاً أن سيادة الدولة التى بغير حدود
ترك سلطان الفرد سلباً لا يمس لانه بالعقد الاجتماعى الذى ينشأه الإرادة
الجماعية فإن الأفراد بطاعتهم لهذه الإرادة إنما يعطيرون أنفسهم ، وكلما كانت
هذه الإرادة الجماعية قوية كلما كان الأفراد أنفسهم أقوى .

كلام أجوف لا منطوق فيه ، ولا نجد الرد عليه خيراً مما قاله العميد دوجى
« أن تأكيد سيادة الإرادة الجماعية بلا حدود هو تأكيد لسلطان الفرد
بغير قيود »^(٢)

وبعد روسو - لم تتأثر إطلاق السلطة باعتناق رجال الثورة الفرنسية
لنظرية سيادة الأمة وإدخالهم هذه النظرية فى القانون الوضعى . ويرجع ذلك
إلى أن إطلاق السلطة هو الذى يتفق مع نظرية السيادة ويعتبر نتيجة طبيعية
للأخذ بها . وحسبنا أن نذكر أنه فى بداية عصر الثورة الفرنسية كانت هناك
جمعية نيابية انتخبها الشعب سنة ١٧٩٢ وعرفت فى التاريخ باسم La Convention
ومن الثابت تاريخياً أن هذه الجمعية اتخذت من الإجراءات الاستبدادية مالا
يوجد له مثيل فى تاريخ الملوك والقيصرة المستبدين وقد ارتكب هذا
الاستبداد باسم الأمة ، كذلك فإن التاريخ الدستورى الفرنسى يقدم مثالين
لنظامين دكتاتوريين ، كل منهما يستند إلى مبدأ سيادة الأمة ، ويطلق رجال

(١) دوجى : السيادة والحرية - المرجع السابق ص ٩٣٥ - ٩٣٦ .

(٢) دوجى : السيادة والحرية - المرجع السابق ص ١٣٢ .

الفقه الدستوري على كل منهما وصف الديمقراطية القيصرية : وهما النظام الديكتاتوري الذي أقامه نابليون بدستور السنة الثالثة ، والثاني النظام الديكتاتوري الذي أقامه لويس نابليون بدستور سنة ١٨٥٢^(١) .

والسبب في أن مبدأ سيادة الأمة لا يكفل الحرية ولا يحول دون الاستبداد يتلخص في أن السيادة حسب تعريفها هي تلك السلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى ، فهي بمثابة « حق أمر » كما رأينا أي حق يخول لصاحبه سلطة إصدار أوامر - فصاحب السيادة تعتبر إرادته من معدن أعلى وأعلى من معدن الأفراد (المحكومين) بحيث يحق لإرادته أن تفرض على إرادتهم واجب الطاعة ، وإرادته تعتبر مشروعة للسبب إلا لأنها إرادة صاحب السيادة . ومن شأن ذلك أن يؤدي كما أدى فلا إلى السلطة المطلقة التي لا تعرف حدوداً ولا قيوداً . ولذلك يرى البعض بحق أن نظرية سيادة الأمة لم تكن إلا بمثابة استبدال « الحق الإلهي » لل«لوك » بالحق الإلهي للشعوب » .

وقد يقطن البعض أن لاخير من أن تكون للأمة سلطة مطلقة إذ لا موضع خشية من الاستبداد . وهذا رأى المفكرين النظريين من أمثال روسو . ولسكننا إذا رجعنا إلى التاريخ لوجدنا أمثلة كثيرة على استبداد واقع من جانب الهيئات النيابية نفسها . ففي النظام الديمقراطي نجد أن الحزب صاحب الأغلبية هو الذي يحكم ، ومعلوم أن التزعة الحزبية لأي الأغلبية تدفع إلى القيام بأعمال استبدادية ضد خصوم الحزب . وإذن فإن هذه النظرية لا تكفل منع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة المطلقة لأنه ليس من شأنها أن تهدف إلى

(١) د. عبد الحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام - المرجع السابق

وضع قيود أو حدود على سلطان السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية^(١).

ونظرية سيادة الأمة فضلاً عن أنه لا يمكن تبريرها، فإنها خطر على الحرية ذلك أنه بمجرد الاعتراف بمبدأ أن سلطة الأمر مشروعة في ذاتها بحسب مصدرها، وبسبب صفة لصيقة بها، فإن ذلك سوف يؤدي بالضرورة إلى اعتبار هذه السلطة غير محدودة والطاعة يجب لها في كل حالة لأن أوامرها هي التعبير عن حق شرعي في الأمر، فالطاعة يجب لها ليس بسبب ما تأمر به وإنما بسبب ما تكونه هي أو بسبب طبيعتها هي.

في القرن الثامن عشر أعلن جوريو Juriou أن الشعب هو السلطة الوحيدة التي لا تحتاج إلى سند لكي تكون أعمالها صحيحة. وفي عدة صفحات تنقصها الحجة الدقيقة يقول روسو أن حرية المواطنين تكون فقط في إمكانية المساهمة في تكوين الإرادة العامة أما في الباقي فإن إرادتهم الخاصة تتفق بالضرورة مع الإرادة العامة^(٢). لقد كان روسو هو أول من صاغ هذه الحجة بوضوح وتلخيص في الآتي: «الأمة صاحبة السيادة لأن الفرد في خضوعه لهذه السيادة يظل حراً، ذلك أنه لما كانت الأمة مكونة من الأفراد، فإن الواحد عندما يطيع الأمة، فإنه طبقاً لتحليل النهائي لا يطيع سوى نفسه، وما دام يطيع نفسه فإنه يظل حراً». «السيادة» يقول روسو - لما كانت لا تتكون إلا من أفراد فإنه لا يكون لها ولا يمكن أن يكون لها مصلحة تعارض مصالحهم، ونتيجة لذلك فإن السلطة صاحبة السيادة ليست في حاجة إلى

(١) د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام - المرجع

السابق ص ٥٦٩ - ٥٧٣.

(٢) لا فريير: القانون الدستوري - المرجع السابق ص ٣٧٧ وما بعدها

وفي نفس المعنى، دويز: مطلق القانون الدستوري - المرجع السابق ص ٧٦.

ضمانات في مواجهة الزعماء ، لأنه من المستحيل أن يقصد الجسم الواحد الإساءة إلى أعضائه^(١) .

ويمتدح على ذلك السيد دوجي بقوله أن إرادة الأمة هذه — لكي ترجم خارجياً — فإنها تعبر عن نفسها بالضرورة بأغلبية وأقلية . ونتيجة لذلك فإنه عندما يقال أن الإرادة العامة هي التي تفرض على الأفراد ، وأن الأفراد الذين يساهمون في تكوين هذه الإرادة العامة لا يطيعون إلا إرادتهم هم ، فإن هذا القول لا يكون حقيقياً ذلك أنه يتكون دائماً أغلبية وأقلية ، وأن الأغلبية هي التي تفرض إرادتها على الأقلية ، وهذا ما لم يفسره أنصار نظرية سيادة الأمة ، ولن يستطيعون تفسيره^(٢) .

ولقد حاول روسو بفسطة غريبة الرد على هذا الاعتراض بقوله « أن المواطن يوافق على كل القوانين حتى التي تلك تصد رغماً عنه ، وحتى تلك التي تناقضه عند مخالفة أحدها . والإرادة الدائمة لجميع أعضاء الدولة هي الإرادة العامة ، فيها يصبحون مواطنين وأحرار . وعندما يقترح قانون في جمعية الشعب فإن ما يطلب منهم ليس بالتحديد بيان ما إذا كانوا يوافقون على الاقتراح أو يرفضونه ، ولكن ما إذا كان هذا الاقتراح مخالفاً أم لا للإرادة العامة التي هي إرادتهم . وكل فرد يعطى رأيه ، ومن حساب الأصوات يستخلص إعلان الإرادة العامة . وعندما يرجع الرأي المخالف لرأي ، فإن هذا لا يدل على شيء إلا على أنني أخطأت وإن ما كنت أقدره بأنه الإرادة العامة ليس كذلك » .

من العبث الاستمرار أكثر من ذلك ، فإن كل حجج روسو عبارة عن فسطة

^(١) (١) دوجي : السيادة والحرية المرجع السابق ص ٩٦ .

^(٢) (٢) دوجي : السيادة والحرية ص ٩٦ .

لا توضح شيئاً، وهذا ما أ كده اثنان من أكبر مفكرى فرنسا عمقاً فى القرن التاسع عشر، فقد كتب سان سيمون يقول « أن تعبير السيادة بإرادة الشعب لا يعنى شيئاً إلا بالمقابلة لتعبير السيادة بإرادة الله . هاتان العقيدتان للتقابلتان ليس لهما إلا وجود متقابل ، وهما من بقايا الحرب الطويلة للتعلمة بعلوم ما وراء الطبيعة التى سادت أوروبا الغربية بعد عصر الإصلاح كذلك فقد كتب أوجست كونت يقول « منذ أكثر من ثلاثين عاماً وأنا أحمل قلم الفلسفة ، ولقد وصفت سيادة الشعب بأنها شعوزة جائرة ، وللأساوة بأنها كذبة دينية^(١) .

والنتيجة التى تنتهى إليها من ذلك كله أن نظرية السيادة هى كما يقول بحق جورج سل نظرية غير مفهومة فى ظل مفهوم شخصية الدولة القانونية التى تحيا فى نظام قانونى ، إذ الطيادة تعنى قدرة العمل الإرادى المعلق ، فى حين أن الدولة كشخصية قانونية تعنى قدرة العمل الإرادى المحدد وفق نظام قانونى ويرى سل أن فكرة السيادة تودى إلى هدم فكرة - الدولة القانونية ومبدأ سيادة القانون^(٢) .

(١) دوجى : السيادة والحرية - المراجع السابق ص ٩٦ - ٩٧ .
(٢) د. ابراهيم درويش : الدولة - نظريتها وتنظيمها - المراجع السابق ص ١٩٢ وما بعدها، وكذلك : د طعيمة الجرف : نظرية الدولة - المراجع السابق ص ١٤٣ - ١٤٤ .

الفرع الثاني

بعض محاولات تقييد السلطة

جرت في العصور الحديثة بعض محاولات تستهدف تقييد السلطة وذلك باختصاصها للقانون بقصد التخفيف من غلواء نظرية السيادة . وقد استندت هذه المحاولات إلى نظريات وأفكار مختلفة ، لعل أهمها فكرة القانون الطبيعي ، ونظرية الحقوق الفردية ، ونظرية التحديد الذاتي ونظرية التضامن الاجتماعي . ومن لهم ابتداء أن نذبه إلى أن هذه المحاولات والنظريات التي تستند إليها ، إنما تخرج عن نطاق نظرية السيادة ، بل وتخالف جوهرها لأن هذه النظرية — بطبيعتها وبحسب مفهومها الأصيل والصحيح تأتي تقييد السلطة .

ومع ذلك فإننا سوف نستعرض هذه المحاولات الواحدة بعد الأخرى لنرى ما إذا كانت تستند إلى أساس مقبول من عدمه

١ — نظرية القانون الطبيعي :

لعل أول المحاولات التي استهدفت تقييد السلطة إنما كانت تستند إلى فكرة القانون الطبيعي وقواعد العدالة .

ومؤدى فكرة القانون الطبيعي بإيجاز أنه يوجد إلى جوار قواعد القانون الوضعي الذي يضعه البشر ، قواعد أخرى أزلية في نشأتها ومطلقة في عدالتها ، وأن هذه القواعد تسود بحكم خصائصها تلك على كافة القوانين التي يضعها البشر^(١) .

(١) : اجمع في فكرة القانون الطبيعي كقيد على السلطة .

د . طه ميمونة الجرف : نظرية الدولة ، المراجع السابق ص ٥٦ ، وما بعده ،

ومضمون النظرية بالوصف السابق أن للشرع ليس حراً في تقرير ما يعتبر عدلاً وما لا يعتبر ، وإنما يتعين عليه الرجوع في ذلك إلى مبادئ القانون الطبيعي لكي يستلهمها .

للعصايب والعدل ويجب على الدولة ذاتها أن تتقيد بالقانون الطبيعي حتى تتمكن من تحقيق التوازن الاجتماعي الذي يعتبر شرطاً جوهرياً لكفالة الاستقرار على أرضها .

وفي رأينا ، أن فكرة القانون الطبيعي لا تصلح قيلاً على السلطة لأنها فكرة غامضة ومن الصعب تحديدها ، ولهذا السبب كانت محل خلاف عنيف في الفقه ، هذا الخلاف وذلك الغموض من شأنه أن يفتح المجال للدولة لممارسة سلطاتها على النحو الذي تريده^(١) .

== وكذلك : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ، مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٦٣ ص ٤٦ وما بعدها وانظر كذلك .

د . محمد كامل ليل : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٢١ — ص ٢٢٢ وراجع بالنسبة لفكرة القانون الطبيعي عموماً :

د . السنهوري ود . حشمت أبو سنيت : أصول القانون سنة ١٩٥٠ ص ٢٨ وما بعدها د . حسن كيرة : محاضرات في المدخل سنة ١٩٥٤ ص ٤٤ وما بعدها .

د . منصور مصطفى منصور : مذكرات في المدخل للعلوم القانونية سنة ١٩٥٨ ، ١٩٥٩ ص ٥٤ وما بعدها .

(١) هذه النظرية (القانون الطبيعي) كانت وما زالت محل هجوم عنيف من جانب غالبية الفقهاء ، ومن الذين انتقدوها بشدة الأستاذ / كاريه دي ملوج حيث ذكر أن هذه النظرية لاتضع على سلطة الدولة أي قيد قانوني ، وإن كل ما تقرره لا يعدو مجرد قيود قيود أدبية وسياسية . وهو يصدر في ذلك عن تأثره بالمذهب الشكل الذي لا يترف للقاعدة الاجتماعية بصفة القانون إلا إذا كان لها جزء مادي يضمن تنفيذها ، وبناء على ذلك فإن الدولة وحدها هي التي يجب

٢ — نظرية الحقوق الفردية :

كانت هذه النظرية — في الواقع — أولى النظريات التي حاولت تقديم أساساً قانونياً لأخضاع السلطة للقانون . وتقوم النظرية على القول بوجود حقوق فردية أصلية وسابقة على الدولة ، تسمو عليها ولا تخضع لسلطانها ، وأن الفرد ما قبل الانضمام إلى الجماعة إلا لحماية هذه الحقوق وضمان تمتع بها في أمن وطمأنينة . ومادامت هذه الحقوق سابقة على الدولة فهي تخرج من سلطاتها بل وتقيدها هذه السلطة حتى^(١) .

وقد استمدت حقوق الأفراد وجودها — في البداية من القانون الطبيعي^(٢) . وظلت مرتبطة به حيناً من الزمن ، ثم انفصلت عنه عندما ظهرت نظرية العقد الاجتماعي ، وأصبحت بذلك حقوقاً مستقلة قائمة بذاتها وواجبة الاحترام . ويرجع الفضل في إبرازها على هذا ، الصورة للفيلسوف الانجليزي لوك .

وتفصيل ذلك أن لوك وأن بدأ مع هوبز من نقطة بداية واحدة وهي وجود عقد اجتماعي انتقل به الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة السياسية ، إلا أنه لا يتفق معه في أن الأفراد قد نزلوا للحاكم عن جميع حقوقهم ، وإنما يذهب لوك إلى القول بوجود حقوق طبيعية للفرد سابقة على دخول الجماعة ،

== نظره — هي التي تملك خلع القوة التنفيذية على القواعد الاجتماعية المنظمة لملاقات الأفراد .

راجع في ذلك مؤلفه : النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٤٢٩ .
(١) د . طعيمة الحوف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ١٥٨ — ١٥٩
وكذلك : مبدأ المشرعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ، المرجع السابق ص ٤٧
د . محمد كامل لينة : النظام السياسية ، المرجع السابق ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .
(٢) راجع في تفصيل ذلك :

د . طعيمة الحوف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ١٥٨ — ١٥٩
وكذلك مبدأ المشرعية للقانون المرجع السابق ص ٤٧ .

وأن هذه الحقوق لا يمكن التزول عنها ومن ثم فهي تقيّد السلطة^(١).
وقد أخذت الثورة الفرنسية عن لو ك فكرة الحقوق الفردية هذه ، وذلك في نفس الوقت الذي أخذت فيه عن روسو بفكرة سياسة الأمة . فاعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر سنة ١٧٨٩ كان ينص في مادته الثالثة على أن « السيادة للأمة » وينص في مادته الأولى على أن « الناس يولدون ويعيشون أحرارا ومتساوين في الحقوق » ثم عدت المادة الثانية هذه الحقوق فكانت الحرية والملكية والأمن ومقاومة الاستبداد . كذلك فقد نصت إحدى مواد مقدمة الدستور على أن السلطة التشريعية لا تستطيع أن تضع أى قانون يتضمن اعتداء أو يضع قيودا على استعمال الحقوق الطبيعية والمدنية للبيئة في الدستور .

والنتيجة التي تترتب على ذلك هي أن سيادة الأمة التي تتمثل في سلطة عمل القوانين وتنفيذها والقضاء في المنازعات الناشئة عن هذا التنفيذ ترد عليها قيود معينة ، وأساس هذه القيود يوجد في فكرة حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يمكن الاعتداء عليها

ولنا على نظرية الحقوق الفردية من حيث اعتبارها أساسا لتحديد السلطة ملاحظات :

فأولا : أن فقهاء الثورة الفرنسية حاولوا — بفكرة الحقوق الفردية —

(١) مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسي ، المرجع السابق ص ٣٧٨ وما بعدها وكذلك : — سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٧١٢ وما بعدها . — د. نروت بدوي : أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، — المرجع السابق ص ١٥٧ .
د . محمد كامل : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .

التوفيق بين سيادة الدولة وسلطان الفرد ولكنهم لم ينجحوا . ذلك أنه إذا كانت سيادة الدولة يمكن تحديدها بسلطان الفرد . فإنها لن تكون سيادة ، لأن الصفة الأساسية للسيادة أنها تحدد نفسها بنفسها وعلى مقتضى فكرة التحديد الذاتي ، أما في هذه الحالة فإن السيادة يحددها عنصر أجنبي عنها وهو الحقوق الفردية . أن التناقض لا شك صارخ ومؤكد وقد اجتهد بعض فقهاء الحقوق الفردية في محاولة تبرير التناقض هذا ، ولكنهم فشلوا لأنهم كانوا ينتهون بالضرورة أما إلى تقييد سيادة الدولة بفكرة الحقوق الفردية ، وأما إلى التضحية بهذه الحقوق في صالح السيادة^(١) .

وثانيا : فإن هذه النظرية تقوم على فرض خيالي . فهي تذهب إلى أن الفرد كان يعيش في عزلة قبل نشأة الدولة ، وكان يتمتع بحقوق عديدة ترجع إلى طبيعته الإنسانية ، وأن الأفراد رغم عزلتهم كانوا متساوين في التمتع بهذه الحقوق . ولقد أثبت التاريخ الطبيعي والاجتماع خطأ هذا الفرض ، فالإنسان يحكم تكوينه للمادى والنفس لا يستطيع أن يعيش في عزلة ، ولم يحدث مطلقا أن عاش في هذه العزلة . وهذا الخطأ الأساسي الذي وقعت فيه النظرية يؤدي إلى خطأ النتائج التي ترتبت عليها ، فإدام الفرد المنعزل لم يوجد في أى وقت ، فإن القول بوجود حقوق عديدة له ، ترجع إلى طبيعته الإنسانية ، يعتبر بدوره قولاً خاطئاً .

كذلك فإن افتراض النظرية المساواة التامة بين الأفراد من حيث التمتع بالحقوق أمر يكذبه الواقع ، فالأفراد يختلف بعضهم عن البعض الآخر ويزداد الاختلاف كلما زاد تقدم الجماعة .

وثالثا : حق لوقبلنا منطق النظرية رغم خطئه ، وسلمنا جدلا بأز الفرد

(١) دوجي : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ١٣٥ .

عاش حياته الأولى في عزلة تامة عن غيره ، فكيف تنشأ له حقوق شخصية في هذه الحياة ؟ أن الحق لا يتصور وجوده في غير وجود الجماعة، إذ أنه يفترض وجود شخصين يفرض أحدهما أرادته على الآخر ، والإنسان الفطري — طبقا لمنطق النظرية — لا تربطه علاقة اجتماعية بغيره من البشر لأنه يحيا في عزلة فردية ، ومن ثم لا تتصور له حقوق^(١) .

ورابعا : فان هذه النظرية حتى مع التسليم بصحة الفرض الذي قامت عليه لا تصلح أساسا لتقييد السلطة ، ذلك لأن القيود التي وضعتها تحت اسم حقوق الأفراد الطبيعية ، ترك أمر تعيينها وتحديد مداها للدولة ، وبذلك يكون تحديد سيادة الدولة من صنع الدولة نفسها ، وتستطيع أن تعدل فيه على النحو الذي تريده^(٢) .

وبناء على ما تقدم فإن نظرية الحقوق الفردية تكون عاجزة عن إيجاد حل إيجابي لمشكلة تقييد السلطة .

(١) دوجي : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ١٣٨ وانظر في نفس المعنى :

د . محمدر كاملية : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٣٠ — ٢٣١ وكذلك :

د . ثروت بدوي : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ١٢٠ .

(٢) أنظر في ذلك كارية دي ملبرج : النظرية العامة للدولة ج ١ . المرجع

السابق ص ٢٣٦ حيث يرى أن حقوق الأفراد لا تكون لها أية قيمة قانونية ما لم يعترف بها المشرع . ويوجب إحترامها . وهو ل قد يحدد عن طريق التشريع شروط استخدامها وكيفية تنفيذها ويص على الجزاء الذي يسقط حايثها عند ممارستها .

ونتيجة لهذا الرأي فإن نظرية الحقوق الفردية تكون قد بنيت على فكرة خاطئة وأنطوت على تناقض .

٣ — نظرية التحديد الذاتي :

نادى بهذه النظرية بعض الفقهاء الألمان وفي مقدمتهم الفقهاء اهرنج Ihring وجيلينيك Jellinek وأيدهم فيها بعض الفقهاء الفرنسيين فخص منهم كاريه دي ملبرج وفالين .

والفقهاء الألمان يحاولون — بهذه النظرية — التوفيق بين نظرية السيادة وضرورة إخضاع السلطة للقانون . فهم يرون أنه إذا كانت سيادة الدولة تتنافى مع فكرة تقييدها بواسطة سلطة خارجية عنها ، إلا أنها لا تتنافى مع تقييد سلطتها بمحض إرادتها ما دامت هي بنفسها التي وضعت القيد^(١) .

فالفقهاء الألمان مع اعترافهم بضرورة تقييد الدولة بالقانون ، إلا أنهم قد ذهبوا إلى أن القواعد القانونية التي تحكم نشاط السلطات العامة لا يمكن إلا أن تكون من صنع الدولة ، ذلك أن الدولة هي صاحبة السيادة ، والسيادة عندئذ تعطي لمصاحبها وحده الحق في أن يحدد لنفسه بحرية مجال نشاطه ، وأن يعين مخارعا ما يريد القيام به من أعمال . والنتيجة التي تترتب على ذلك الدولة لا يمكن أن تقييد سلطتها إلا بمحض إرادتها^(٢) .

(١) ويوضح جيلينيك ذلك بقوله أن القاعدة لا تستحق وصف القانون إلا لأنها تقييد كل من الرعايا والسلطة السياسية ذاتها . فبندما تصدر الدولة قانونا فإن ذلك يتضمن — ضمنا — أمرا منها إلى أعضائها باحترام ذلك القانون . ولما كانت إرادة هؤلاء الأعضاء هي إرادة الدولة . فإن النتيجة التي تترتب على ذلك أن الدولة حين تقييد أعضائها بذلك القانون تكون في الواقع قد قيدت نفسها . راجع في ذلك :

جيلينيك : الدولة الحديثة وقانونها ج ٢ . المرجع السابق ص ١٣٠-١٣١ .

(٢) كاريه دي ملبرج : النظرية العامة للدولة ج ١ المرجع السابق ص ٢٣٣ =

هذه النظرية لا تبطل بدورها على النقد ، فخضوع الشخص لارادته لا يعتبر خضوعا كما يقرر بحق العميد دوجي . وعلى ذلك فإن السولة لا يمكن أن تنقيد بالقانون بمحض أرائها طالما كانت هي وحدها التي تخلق ذلك القانون ، وتعده ، وتنفذه في أي وقت تشاء . وأن منطق النظرية يؤدي إلى أن يصبح سلطان الدولة لحدود له ولا قيود عليه مادام خضوعها للقانون لا يتم إلا بإرادتها .

والقيد الذي يترك أمره بيد الشخص المراد تقييده لا يمكن أن يعتبر قيداً حقيقياً كما أن السجن الذي يترك مفتاحه بيد السجين لا يعتبر سجناً^(١) .

٤ - نظرية دوجي في التضامن الاجتماعي^(٢) .

نقطة البداية عند دوجي أن الفرد عاش في الماضي ، كما يعيش في الحاضر ،

= وما بعدها وكذلك - د . طهية الجوف : نظرية الدولة . المرجع السابق ص ١٦٨ - ١٦٩ .

مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون المرجع السابق ص ٦٠ - ٦٢ .

- د . محمد كامل ليه : النظم السياسية . المرجع السابق ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

- د . ثروت بدوي : النظم السياسية . المرجع السابق ص ١٢٢ .

(١) دوجي : مطول القانون الدستوري ج ١ المرجع السابق ص ٦٤٥ .

(٢) راجع في نظرية التضامن الاجتماعي بصفة عامة .

- دوجي : مطول القانون الدستوري ج ١ المرجع السابق ص ١٥

وما بعدها .

- د . السنهوري ود . حشمت أبو ستيت : اصول القانون المرجع السابق

ص ٦٤ - ٧٠ .

- د . حسن كبره : محاضرات في المدخل . المرجع السابق ص ٨٢

وما بعدها .

وراجع في نظرية التضامن الاجتماعي كأساس لخضوع الدولة للقانون : =

وكما سيعيش في المستقبل عضوا في جماعة ، فالإنسان اجتماعي بطبعه ولا يستطيع العيش إلا في جماعة ومع ذلك فهو يشعر في ذات الوقت بكيانه الذاتي للمستقل فله ميوله ومطالبه الخاصة ، إلا أن هذه الميول والمطالب لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق حياته المشتركة مع الآخرين .

ومن هذا المزيج من الاحساسات الجماعية والفردية يتولد بين الأفراد تضامن اجتماعي هو الذي يحدد فكرة الدولة والقانون والحرية^(١). ويحدث ذلك عندما ينشأ - في الجماعة - نوع من الاختلاف السياسي يجعل لفئة من الأفراد سلطة حكم الآخرين هؤلاء الحكم لا يختلفون عن بقية المحكومين ، ولا يملكون حقا خائفا في السيادة ، وإنما يستمدون سلطتهم في الحكم من ضرورات التضامن الاجتماعي الذي يقومون على خدسته .

كذلك فإنه ينشأ عن العيش في الجماعة - وفي إطار التضامن الاجتماعي - مجموعة من قواعد السلوك تنظم علاقات الأفراد وتبين حقوقهم وواجباتهم ، وتكون ملزمة لهم جميعا حكما ومحكومين . والقوة الملزمة لهذه القواعد لا ترجع إلى أنها صادرة عن الحكم ، وإنما إلى أنها تعتبر انعكاسا لفكرة التضامن الاجتماعي وتصويرا لها^(٢). وإذن فالقانون بوجهه انعكاسا للتضامن الاجتماعي

== د . طعيمة الجوف : نظرية الدولة . المرجع السابق ص ١٦٠ وما بعدها كذلك :

مبدأ المشروعية . المرجع السابق ص ٤٨ وما بعدها .

- د . محمد كامل ليه : النظم السياسية . المرجع السابق ص ٢٤١ وما بعدها .

(١) د . طعيمة الجوف : نظرية الدولة . المرجع السابق ص ١٦٠ .

(٢) د . طعيمة الجوف : نظرية الدولة . المرجع السابق ص ١٦١ وكذلك .

مبدأ المشروعية . المرجع السابق ص ٤٩ .

د . محمد كامل ليه : النظم السياسية . المرجع السابق ص ٢٣٢ . ٢٤٤ .

لا يرتبط بإرادة الحكام ولكنه يسبق هذه الإرادة وبسوء عليها، ومن ثم فهو يقيد حتماً.

ونظرية التضامن الاجتماعي بالوصف المتقدم قد تعرضت للنقد من جانب أهلية الفقه.

ويقوم هذا النقد أولاً . على القول بأن دوجي إذ يقيم النظام الاجتماعي كله على التضامن الاجتماعي وحده، يكون قد ترك الواقع واغرق في الخيال . ذلك أنه توجد حقائق أخرى يقوم - عليها المجتمع، بل توجد حقيقة أخرى تناقض حقيقة التضامن، وهي حقيقة التنافس والتفاخر وتنازع البقاء بين الأفراد، ولها أثرها في النظام الاجتماعي، ومن ثم فإن أهمالها والتركيز على التضامن الاجتماعي وحده يكون خطأ^(١).

وثانياً: فإن دوجي قد أعلى من شأن التضامن الاجتماعي فجعله القاعدة العامة التي يتعين على الحكام الاهتداء بها، والسير على مقتضاها في كل تصرفاتهم، وهذا التضامن في نظره هو الذي يبرر مشروعية سلطة الحكام ويحدد في ذات الوقت هذه السلطة.

ولكن السؤال هو من الذي يبين ويحدد مفهوم هذا التضامن؟

أن الدولة أو بمعنى أدق الحكام هم الذين سوف يحددون هذا المفهوم . والنتيجة التي تترتب على ذلك هي أن القيد الوارد على سلطة الدولة سوف يترك أمر تقديره لها، وبذلك تكون قد وصلنا إلى ذات النتيجة التي انتهت إليها

(١) كاريه دي ملبرج: النظرية العامة للدولة ج ١. المرجع السابق ص ٢٠٢ وما بعدها وكذلك.

د. السنهوري ود. حشمت أبو ستيت: أصول القانون المرجع السابق ص ٦٩

د. حسن كبرة: محاضرات في المدخل. المرجع السابق ص ٧٧ وما بعدها.

نظرية التحديد الذاتي التي انتقدتها دوجي بشدة^(١).

وخلاصة ما تقدم أن جهود العميد دوجي في البحث عن وسيلة تقييد الدولة في تصرفاتها ، وتقريره أن هذه الوسيلة تتركز في وجود قانون أعلى من الدولة هو الذي يقيدها ، هذه الجهود — كما تقرر غالبية الفقه — قد باءت بالفشل ، ذلك لأن النظرية تقوم على أساس ضعيف واه متنازع عليه ومشكوك فيه .
والنتيجة التي تنتهي إليها من هذا العرض هي أن كل النظريات التي أريد الاستناد إليها لتقييد السلطة بالقانون لا تملو على النقد .

والسبب في ذلك يرجع في نظرنا إلى أن هذه النظريات — باستثناء نظرية القانون الطبيعي التي استبعدناها منذ البداية — إنما أرادت أن تقييد السلطة بالقانون مع أن القانون من صنع السلطة ، فكيف تنقيد به وهي تستطيع تعديله أو الغاءه في أي وقت !!

لقد لمس فلاسفة القرن الثامن عشر هذه المشكلة وحاولوا حلها غير أن هذا الحل لم يكن كاملاً .

ففي القرن الثامن عشر كانت هناك تصور معين لطريقة تكوين المجتمع السياسي وطبيعته ، واداء أن الفرد يدخل المجتمع لكي يهرب من قبضة حياته الطبيعية ولكي ينظم علاقاته مع غيره من الأفراد .

وبواسطة العقد فإنه يقبل الخضوع لقواعد ضرورية لاستمرار هذا المجتمع ، هذه القواعد هي القانون . ويترتب على طبيعة هذه القوانين نفسها أن عمل الحكام لا يمكن أن يصل إلى مستواها إذ أن هذا العمل لا يتدخل إلا لكي ينظم — في إطار هذه القوانين — للمصالح الجماعية . فالقانون يحدد اختصاص

(١) د . محمد كامل لبة : النظم السياسية . المرجع السابق ص ٢٥٥-٢٥٦ .

الحكام ، ويبين وظائفهم ، ويحدد إمكانياتهم ، ولكن في كل الأحوال يظل خارج سلطتهم .

وعلى هذا للمعنى نصت للمادة ٩ من إعلان ٢٤ يونيو سنة ١٧٩٣ « القانون يجب أن يحمي الحريات العامة والفردية من ظلم هؤلاء الذين يحكمون » . ولتحقيق هذا الهدف فإن الحل للنطق الوحيد بالنسبة للسلطة التشريعية هو أبعادها عن الحكام واعطاؤها للشعب يمارسها مباشرة وهذه هي وجهة نظر روسو .

وإذا كان الشعب لا يستطيع أن يشرع بنفسه فإنه يمكنه أن يشارك بأبداء الرأي في مشروعات القوانين التي يعدها ممثلوه ونوابه وهذه هي فكرة الاستفتاء^(١) .

وهذا الحل في نظرنا لم يكن كاملا كما قلنا لأن الشعب كله لا يمكن أن يشرع ، وإذا كان نوابه هم الذين سوف يشرعون ، فما الذين يضمن حماية الشعب من استبداد نوابه أعضاء السلطة التشريعية .

وقد شعر مفكرو القرن الثامن عشر بأهمية أبعاد سلطة التشريع عن متناول الحكام حازي السلطة حتى يتحقق الضمان الكافي ضد الاستبداد ، لكنهم لم ينجحوا في ذلك لأن هذا الأبعاد لم يكن بالقدر الكافي إذ أن نواب الشعب أعضاء السلطة التشريعية لا يختلفون عن الحكام .

أن حل المشكلة في نظرنا لا يتأتى إلا بإيجاد مصدر للقانون يكون بمنأى عن سلطان الحاكم إذ لا يمكن إخضاع السلطة للقانون طالما كان هذا القانون

(١) د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية . المرجع السابق يردو : موطول العلوم السياسية ج ٥ . المرجع السابق ص ٤٧٩ — ص ٤٨١ .

— ٢٥٥ —

من صحتها أن الشرط الأساسي لأخضاع السلطة للقانون في نظرنا هو أن يكون
القانون مصدر مستقل وخارجي عن السلطة وسابق على وجودها وبمزل عن
إرادتها، وهذه هي وجهة النظر الإسلامية .

القانون في النظام الإسلامي مصدره الأساسي القرآن والسنة ، وهو مصدر
بعيد كل البعد عن السلطة السياسية لا تملك الغاء أو حتى تعديله .

وهذا الذي قلناه إجمالاً نفضله في للبحث التالي .

المبحث الثاني

تقييد السلطة في النظرية الإسلامية

بينما كانت أوروبا للمسيحية غارقة في ظلام المصور الوسطى تعيش في نظام استبدادي مطلق ، أهدرت فيه الحريات ، وانعدمت فيه القيود على سلطات الحكام ، ظهر الإسلام في جزيرة العرب ، ثم أخذ ينتشر في آسيا وأفريقيا ، وقامت دولة الإسلام على أنقاض دولتي الفرس والرومان ، فكانت أول دولة قانونية يخضع فيها الحكام للقانون ويمارسون سلطانهم وفقا لقواعد عليها قديم ولا يستطيعون الخروج عليها^(١) .

كانت السلطة مقيدة بأحكام القرآن والسنة التي تشكل نوعا ساميا من القانون الدستوري، يعلو حتى على القانون الدستوري الوضعي ، لأن الأمة كلها ولو اجتمعت لا تستطيع أن تغير أو تبديل فيه .

وبالإضافة إلى ذلك فقد كانت السلطة محددة أيضاً بما للأفراد من حقوق وحريات نص عليها الإسلام ونظمها وقرر الضمانات التي تكفل حمايتها ضد اعتداء الحكام والمحكومين على السواء .

وإذا كانت هذه الحقوق والحريات الفردية لا تشكل في نظرنا قيودا مستقلا عن القانون إذا منه تستمد وجودها ، وعلى أساسه تتلقى الحماية اللازمة لها ، إلا أننا مع ذلك سوف نعالجها على استقلال لما تتمتع به من أهمية خاصة . وعلى هذا فسوف ينقسم هذا للمبحث إلى فرعين :

(١) د . ثروت بدوي : نظام السياسية . المراجع السابق صفحة ١١٥ .

الأول : ونخصمه لقيد القانون .

الثاني : ونخصمه لقيد الحقوق والحريات الفردية .

الفرع الأول

القانون كقيده على السلطة

مكانة القانون في النظرية الإسلامية :

أن الطابع للميز لفكرة السلطة في النظام الإسلامي يتجلى في النظرة إلى القانون ومكانة بالنسبة للسلطة .

فالقانون بالنسبة للسلطة أمر جوهري لا يمكن أن تقوم أو تستقيم بدونه . فقيام السلطة بدون قانون لا يغير من مفهوم السلطة وحسب ، وإنما يخرجها عن شرعيتها ويحمل من كل عمل يؤديه القائمون على أمرها غير شرعي .

ويتجلى دور القانون واضحا في كتابات فقهاء وفلاسفة الإسلام . فلقد أبان الماوردي بكل وضوح أن قانون الدولة الأعلى وهو قانون الشريعة يجب أن يخضع له الحاكم والمحكوم^(١) .

وأوضح ابن تيمية في رسالته « السياسة الشرعية » أن الشريعة هي أعلى مصدر للسلطة، وهو مع اعترافه بالحاجة إلى السلطة السياسية وضرورة طاعتها إلا أنه يرى مع ذلك أن تلك الطاعة لا يجب أن تتم إلا إذا كانت السلطة منسجمة مع متطلبات أوامر الشريعة^(٢) .

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية المرجع السابق ص ٣ .

(٢) ابن تيمية : السياسة الشرعية . المرجع السابق ص ٧ .

والإمام الغزالي حين يتحدث عن الأطوار المصام الذي يتحدد به المجتمع السيلمي وللقومات التي يقوم عليها ، يذهب إلى بيان الضوابط التي تحمي هذا المجتمع السياسي من الاضمحلال والوهن ، وهنا يبين الغزالي دور القانون وأثره في حياة المجتمع السياسي ، فهو يرى أن وجود القانون في الدولة ينبع من طبيعة العلاقات التي تنشأ بين الأفراد نتيجة سلوكهم . ويفسر طبيعة النفس البشرية تفسيراً نفسياً حين يرى أن الإنسان ليس الكائن العاقل الذي عرفه فلاسفة اليونان . وإنما هو الكائن الذي تسود حياته الشهوات إذا ما انطلقت فبحث عن حاجتها ومطالبها ، فإنها تترك أثراً تدميراً في المجتمع ، ومن هنا تنشأ الحاجة إلى الضوابط التي تكبح هذه الشهوات . وإن هذه الشهوات إذا ما انطلقت فبحث عن حاجتها ومطالبها فإنها تترك أثراً تتغير بأمر المجتمع ومن هنا تنشأ الحاجة إلى الضوابط التي تكبح هذه الشهوات وهنا يؤكد الغزالي حقيقة لا تزال مهمة في العصر الحديث وهي أن مجال السلطة في تحقيقها لأهدافها له صلة وثيقة في أن القانون الذي يحدد طبيعة النظام السياسي يبين اختصاصات السلطة وصلاحياتها التي لا تستطيع أن تتجاوزها أو تخرج عليها .

وجدير بالذكر أن الغزالي وهو اللؤم بقانون الشريعة الإسلامية يؤكد بوجه خاص على أهمية هذا القانون بالنسبة للدولة لأنه القانون الأمثل في وضع الاختصاصات في مكانها وبيان حدودها على أساس من العدالة والأنصاف ، الأمر الذي يجعله قادراً على حل مشاكل المجتمع والدولة^(١) .

وتتمثل صورة الدولة المثالية عند ابن رشد في أنها تلك الدولة التي تأخذ بيد مواطنيها إلى طريق أمنهم وسعادتهم . ومثل هذا الطريق لا يمكن أن

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٨ — دار إحياء الكتب العربية . عيسى البابي وشركاه سنة ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م .

يتحدد إلا بقيامها على قانون يأتي به قائد أورشول يوحى إليه . وهذا القانون الموحى به يمثل في الشريعة الإسلامية التي تشكل دستور الدولة الأعلى الموجه لحياتها^(١) .

ولقد كان اهتمام الفقهاء والفلاسفة المسلمين بالقانون وبدوره مدعاة لأن يزعم بعض السننشرقين أن هؤلاء الفقهاء والفلاسفة قد تأثروا بفلاسفة اليونان . وهذا ليس صحيحا ذلك أن مضمون القانون في نظرا الفقهاء والفلاسفة المسلمين يخالف مضمون القانون عند فلاسفة اليونان .

فالقانون الإسلامي الذي يعد بمثابة الدستور الأعلى هو قانون الشريعة الذي لا تستطيع أية قوانين وضعية أن تناقضه . هذا ناحية ومن ناحية أخرى فإن القانون الإسلامي هو قانون موحى به ، ومن ثم فلا يستطيع أي قانون يأتي به فلاسفة اليونان مجاراته .

أما بالنسبة لقانون فلاسفة اليونان وعلى الأخص ما جاء به أفلاطون في جمهوريته فهو ما ينطق به ملك الفيلسوف الذي لا تقيد قيود ما سوى عقله الراجح .

ومن هنا نجد أن قانون الدولة الإسلامية الأعلى هو قانون الشريعة بينما نجد أن قانون جمهورية أفلاطون الأعلى هو قانون الفلاسفة، كما نجد أن قانون الدولة الإسلامية هو قانون مرتبط بالمقيدة بينما هو ليس كذلك لدى كبير فلاسفة اليونان أفلاطون^(٢) .

فالسطة في النظام الإسلامي تخضع لقانون هو شريعة عامة لا يملك الحكام

(١) ابن رشد : النهاية . المرجع السابق ص ١٣٩ وما بعدها .

(٢) د . فاضل زكي محمد : الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره المرجع السابق ص ٢٦٢ .

مخالفتها ولا تملك الأمة ذاتها تعديلها أو تبديلها . وبذلك كانت الدولة الإسلامية التي أقيمت في القرن السابع الميلادي أول دولة قانونية دستورية بالمعنى الصحيح فخضوع السلطة في النظام الإسلامي للقانون هو خضوع حقيقي جدي . وهو ليس ذلك الخضوع الخيالي غير المحدد القائم على فكرة القانون الطبيعي . ففؤدى فكرة القانون الطبيعي — كما رأينا — أنه إلى جوار قواعد القانون الوضعي الذي يضعه الناس للناس، توجد قواعد أخرى أزلية في نشأتها ومطلقة في عدالتها . وأن هذا القانون الطبيعي يسود بحكم خصائصه تلك على كافة القوانين التي يضعها الناس للناس .

وهذه الفكرة من وجود قواعد عامة تسمو على القواعد الوضعية هي جوهر الفكرة التي استحدثها النظام الإسلامي — قبل فقهاء القانون الطبيعي يقرون — وبصورة واقعية ملموسة وأكثر تحديدا من فكرة القانون الطبيعي . ذلك أن المبادئ والأحكام التي يتضمنها القرآن والسنة تعد في مرتبة أعلى وأعلى من القواعد الوضعية فلا تملك الأخيرة أن تخالفها . فهو قانون قائم كحقيقة لا كخيال ، وهو قانون فضلا عن ذلك مدون^(١) .

هذه القيود القانونية التي تنقيد بها السلطة في النظام الإسلامي بما يمنحها من الانطلاق وراء الأهواء ، هي قيود وجيهة كما تبين ، وبذلك فإنه لا يترك للبشر تحديد هذه القيود فيوسعونها تارة ويضيّقون منها تارة أخرى نزولا على أهوائهم وخضوعا لشهواتهم . وإنما ترسم الشريعة حدود الفضائل والمبادئ الإنسانية ، وتضع مقاييسها ويخضع البشر لهذه المقاييس العلوية وبذلك حي الإسلام الحياة العامة من الفساد وكبح الأهواء وأقام السلطة على

(١) د . أحمد كمال أبو المجد : نظرات حول لفقه الدستوري الإسلامي .

محاضرة أُلقيت في الموسم الثقافي الرابع للمحاضرات العامة ١٣٨١ — ١٩٦٢
بالأزهر — من مطبوعات الإدارة العامة لتنشئة الإسلام بالأزهر :

أساس من الفضيحة يسلم بها الجميع ويحترمونها ولا يأتون من الخضوع لها .

ماهية القانون الذي يشكل هذا القيد :

السلطة العامة بشقيها : سلطة التشريع وسلطة التنفيذ ، مقيدة بالشريعة في مصدرها الأول الذي عرفناه أي بالنصوص الوحيية من قرآن وسنة . هذا للصدر الأول هو بمثابة النطاق الدستوري لقرارات التشريعية والتنفيذية الصادرة عن سلطة التشريع والتنفيذ .

والأمر واضح بالنسبة لقرارات التنفيذية . أما بالنسبة لقرارات الصادرة من سلطة التشريع — جماعة أهل الحل والعقد للمنايين للأمة — فإن الأمر لا يخرج أيضاً عن هذا الرأي . لذلك كان تمكن معظم جمهور الفقهاء منذ البداية بأن « الإجماع » التشريعي لا بد له من سند في الشريعة في مصدرها الأول . فيقول الأمدى : اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتهادها . خلافاً لطائفة شذت فقالت بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف ، بأن يوفقهم الله لأختيار الصواب من غير ما مستند^(١) . وهذا الرأي الذي وصفه الأمدى بالشذوذ يجافي العقيدة التي تركز عليها الشريعة والتي تجعل الوحي للرسول وحده فلا عصمة للأمة إلا بقدر تمسكها بالكتاب والسنة واستمدادها منها كما قال الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه « وقد تركت فيكم ما أن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً ، أما بينا ، كتاب الله وسنة نبيه^(٢) » .

كنتك فإنه من للملمات في الفقه الإسلامي أنه لا اجتهاد مع مراعاة النص .

(١) الأمدى : الأحكام في أصول الأحكام ، المرحع السابق ص ١٥٧ .

(٢) من خطبة الرسول عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع ، راجع فيها

سيرة ابن هشام القسم الثاني ص ٦٠٣ .

وأنه لا يجوز الإجماع على ما يخالف المصدر الأول في نصوصه القطعية . وهذا القيد يجسد أساسه في النص القرآني الأمر « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً » . فهذا النص يوجه خطابه مباشرة إلى الأمة ككل — حكما ومحكومين — بالالتزام بأحكام الشريعة في مصدرها الأول للكتاب والسنة وذلك قبل أن يأمرها بطاعة حكامها الذين يصدرون القرارات باسمها ونيابة عنها — الأمر الذي يستخلص منه أن للمصدر الأول في الشريعة الهيمنة على المصادر الأخرى . فالقرارات التشريعية والتنفيذية يجب ألا تتعدى نطاق المصدر الأول وإلا كانت باطلة^(١) .

والنصوص الوحيية التي تشكل هذا القيد هي كما رأينا النصوص القطعية من حيث الورد والدلالة .

أما النصوص ظنية الورد والدلالة أو ظنية أحدها فقط والاجتهاد فيها بحال ، فالمجتهد بالنسبة لهذه النصوص ، عليه أن يبحث في الدليل الظني الورد من حيث منده وطريق وصوله إلينا عن الرسول ودرجة روايته من العدالة والضبط والثقة والصدق . وفي هذا يختلف تقدير المجتهدين فمنهم من يطمئن إلى روايته ويأخذ بها ، ومنهم من لا يطمئن إلى روايته ولا يأخذ به ، فإذا أداه اجتهاده في سند الدليل إلى الاطمئنان لروايته وصدق روايته اجتهد في معرفة ما يدل عليه الدليل من الأحكام وما يطبق فيه من الوقائع ، لأن الدليل قد يدل ظاهره على معنى ولكن ليس هو المراد . وقد يكون عاما ، وقد

(١) محمد كامل باتون الشخصية الدولية في القانون الدولي العام ، المرجع

يكون مطلقا ، وقد يكون على صيغة الأمر أو النهي ، فالمجتهد يصل باجتهاده إلى معرفة أن الظاهر على ظاهره أو هو مؤول ، وأن العام باق على عمومه أو هو مخصص ، وكذلك المطلق على إطلاقه أو هو مقيد ، والأمر للإيجاب أو لغيره ، والنهي للتحريم أو لغيره^(١) .

ونصوص القرآن جميعها قطعية من جهة ورودها وثبوتها وقلمها عن الرسول إلينا — أما من جهة الدلالة فنصوص القرآن وكذلك نصوص السنة فبيان ، نص قطعي الدلالة على حكمه ونص ظني الدلالة على حكمه ، والنص القطعي الدلالة هو ما دل على معنى متعين فهمه منه ولا يحتمل تأويلا ولا مجال لفهم معنى غيره منه مثل قوله تعالى « ولکم نصف ما ترک أزواجکم أن لم یکن لهن ولد » وأما النص للظني الدلالة فهو ما دل على معنى ولكن يحتمل أن يؤول ويصرف عن هذا المعنى ويراد منه معنى غيره مثل قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قرؤ » فلفظ القرء في اللغة العربية يشترك بين معنيين ، فيطلق لغة على الطهر ، ويطلق لغة على الحيض ، فيحتمل أن يكون المعنى ثلاثة أطهار — أو ثلاثة حيضات ، فهو ليس قطعي الدلالة على معنى واحد من المعنيين ، ولهذا اختلف المجتهدون في أن هذه المطلقة ثلاث حيضات أو ثلاثة أطهار .

أما نصوص السنة فهي من حيث الورد أقسام ثلاثة :

- سنة قطعية الورد عن الرسول عليه الصلاة والسلام وهي السنة المتواترة .
- وسنة قطعية الورد عن الصحابي رضوان الله عليه وهي السنة المشهورة .
- وسنة ظنية الورد عن الرسول وهي سنة الأحاد .

(١) عبد الوهاب خلاف : أصول الفقه ، المرحع السابق — صفحة ٢٥٥

والسنة المتواترة هي ما رواها عن الرسول عليه الصلاة والسلام جمع يتمتع عادة أن يتواطأ أفراد على كذب لكثرتهم وأمانتهم واختلاف وجهاتهم وحيثانهم ، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله ، وعن هذا الجمع جمع مثله ، حتى وصلت إلينا بسند كل طبقة من رواته جمع لا يتفقون على كذب من مبدأ التلقى عن الرسول إلى نهاية الوصول إلينا .

ومن هذا القسم السنن العملية كداء الصلاة مثلاً ، وقل أن يوجد في السنن القولية حديث متواتر .

أما السنن المشهورة فهي ما رواها عن رسول الله صلى الله عليه وآله أو اثنين أو جمع لم يبلغ حد جمع التواتر ، ثم رواها عن هذا الراوى أو الرواة جمع من جموع التواتر ، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله ، وعن هذا الجمع جمع مثله حتى وصلت إلينا بسند أول طبقة فيه سمعوا عن الرسول قوله أو شاهدوا فعله ، فرد أو فردان أو أفراد لم يصلوا إلى جمع التواتر ، وسائر طبقاته جموع التواتر ، هذه السنن المشهورة جعلها الأحناف في حكم السنة المتواترة فيخصص بها عام القرآن ، ويقيد بها مطلقة لأنها مقطوع بورودها عن الصحابي ، والصحابي حجة وثقة في نقله عن الرسول .

أما سنة الأحاد فهي غنية الورود عن الرسول لأن سندها لا يفيد القطع .

هذه النصوص الوحيية التي تعد بمثابة النصوص الدستورية التي تقيد السلطة تتمتع بخصائص تميزها من النصوص الوضعية :

فأولاً : هي كلام الله الذي أوحى به إلى نبيه محمد أما بلفظه ومعناه (القرآن) أو بمعناه واللفظ من عند رسول الله (السنة) وذلك لكي يبلغه إلى الناس نوراً يخرجهم به من الظلمات إلى النور .

وثانياً : إن المسلمين مكلفون بإتباع ما جاء به هذه النصوص والاستمسك بها وليس لهم أن يخرجوا عليها بأية حال ، كما لا يمكن تعديلها أو تبديلها ولا الزيادة عليها أو الاقتراض منها ، كما لا يمكن نسخها .
فالأمة لا تملك تبديلها لأنها من عنط الله ولا مبدل لكلمات الله « وقال الذين لا يرجون لقاءنا انت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبده من تلقاء نفسى أن أتبع إلا ما يوحى إلى » .

وهى لا تملك الزيادة عليها ولا الاقتراض منها لأنها اكتملت وتمت بوقفة الرسول وانقطاع الوحي .

وهى لا تستطيع نسخها لما سبق ولأن الله جل شأنه ختم برسالة محمد صلى الله عليه وسلم الرسالات وجعله خاتم النبيين ، ولأن القاعدة الأساسية فى الشريعة الإسلامية وفى القوانين الوضعية هى أن النصوص لا ينسخها إلا نصوص فى مثل قوتها أو أقوى منها أى نصوص صادرة من الشارع نفسه أو من سلطة أعلى .
فالنصوص الناسخة للقرآن يجب أن تكون قرآناً من عند الله ، وليس بعد الرسول قرآن ، حيث انقطع الوحي ، ولا يمكن أن يقال أن ما يصدر عن هيئاتنا التشريعية البشرية فى درجة القرآن ، أو أن لها من سلطة التشريع ما لله والرسول .

فإذا كانت سلطة الأمة لا تملك الخروج على هذه النصوص ولا التعديل أو التبديل فيها ولا الزيادة أو النقصان منها ولا نسخها ، فإنها بذلك تختلف اختلافاً جوهرياً عن سلطة الأمة فى الديمقراطيات الغربية .

فسلطة الأمة فى هذه الديمقراطيات مطلقة ، فالقرارات التى يصدرها المجلس الممثل لها تصبح قانوناً واجب النفاذ ، وتجب له الطاعة حتى وأن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقى أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة .

فلا يعزأطية الحديثة مثلاً تعلن الحرب من أجل سيادة الشعب على غيره ،
أو من أجل الاستيلاء على سوق ، أو أستعمار مكان ، أو احتكار منابع
النفط ، وفي سبيل ذلك تسفك دماء لا تنتهى ، وتزهق أرواح بشرية لا تعد
وتشقى الإنسانية كلها من أجل هذا .

لكن النظام الإسلامى لا يقر ذلك ، فالدولة التى يريد الإسلام والناس أقرها
الرسول هى دولة من طراز خاص يسميه بعض العلماء الإسلاميين المحدثين
بالدولة الفكرية لأن الحكم والمحكومين فيها مقيدون بفكرة معينة ،
ومجموعة من القيم الخلقية والتشريعية التى تكون إطاراً قانونياً ملزوماً
للجماعة بأمرها . ومعنى هذا أن سلطة الأمة أو الشعب هى سلطة مقيدة بإطار
يحددها ويقيد انطلاقها ، ولذلك كانت الحكومة الإسلامية كما يقول المحدثون
حكومة قانون وليست حكومة رجال .

ورب معترض يذهب إلى أن التقيد بما أنزل الله فى كتابه يهدر إرادة
الشعب ويقضى عليها أو يحول دون تطور التشريع ، وأنه يجعل الحكومة
الإسلامية تيوقراطية فى أسسها وجوهرها ، لكن هذا اعتراض واه لا يصمد
للمناقشة .

— فن ناحيه فإن ماورد فى القرآن والسنة من التشريع لا يعدو — كما أسلفنا
القول — للبادئ العامة التى تقررها قواعد العدل مصورة فى مثلها الأعلى
وأما ما جاء فيها من تفصيل لبعض هذه المبادئ العامة فإنما يتناول أموراً
بذاتها محصورة العدد .

(١) د . أحمد كمال أبو المجد : نظرات حول الفقه الدستورى الإسلامى ،
المرجع السابق ص ٢٥ — ص ٢٦ .

والمبادئ العامة التي قررها القرآن ضرورية لحماية الجماعة الحرة ، فلنخرج عليها يفسد هذه الحياة ، وقد ثبت تاريخيا أن ما يخالف هذه المبادئ قد استحال قيامه في البلاد التي تلائم بين حرية الفرد ونظام الجماعة . ولو أن تحديد ما جاء في كتاب الله ترك لطائفة خست به كما خست طائفة الكهنة في بعض الأديان بإعلان إرادة الله ، لكان للخوف من إهدار إرادة الشعب موضع . أما والاسلام يأبى هذا التخصيص ويجعل الناس سواء في الحرم على إدراك ما أمر الله به وما نهى عنه ، وفي محاسبة الحاكم على تصرفاته ، فالفكرة النيوقراطية في الحكم الإسلامي منتفية ولا وجود لها على الإطلاق .

— ومن ناحية أخرى فإنه إذا اعتنقت الأمة أو أعتقد الشعب أن دين الاسلام هو نعمة للمسلمين وسعادة لهم في دنياهم وآخرهم ، فإنه لا ينافي حرية الأمة واستقلالها أو حرية الشعب واستقلاله كون سلطته ممنوعة بالطبع عن العمل بما يخالف الوطنية ومع ذلك فإن هذا لا ينافي الحرية والاستقلال

وهنا مزلة فكرية يجب أن تنبه إليها ، وهي أننا إذا أحيينا الحرية بلا بد أن نريد بها حرية الأمم تجاه الحكومات ، لا حرية الحكومات في القيام بأمور الأمة . فالديمقراطية الغربية التي يتشدقون بها وبأن فيها سيادة شعبية ، إذا سير الإنسان غورها وأمن النظر في دخالها ، علم أن الذين تتكون منهم لا يسن كلهم القوانين ، ولا ينفذونها جميعا بل يضطرون إلى تفويض سلطانهم إلى أفراد يختارونهم من بينهم ليضعوا القوانين وينفذوها . ولهذا الغرض يضعون نظاما خاصة للانتخاب لا ينجح فيه إلا من يفرى الناس ويستولى على حقوقهم بماله ودهائه ودهاينه الكاذبة ، ثم ينفذون ذلك القانون الجائر على الشعب بتلك القوة نفسها التي خولهم إيها الشعب ، ثم يصبح هؤلاء الناجحون بأصوات الشعب آلهة له ، يشرعون ما يشاءون من القوانين لا لمصالح الشعب

بل لصالحهم الشخصية ، ومصالح طبقاتهم التي ينتمون إليها ، وهذا هو الداء الذي أصيبت به أمريكا وإنجلترا وغيرها من البلاد التي تدهى الديمقراطية .

وحق إذا سلمنا أن الشعب يشارك مشاركة فعلية في وضع القوانين ، فقد أثبتت التجارب أن الشعوب كثيراً ما تميل مع الهوى وتضلها كثيراً الدعايات المفترضة وهذا أمر قد يكون طبيعياً في البشر لما فيهم من ضعف فطري فيتأثرون بالعاطفة ولا يكون حكمهم في كل الأحوال صائباً .

ولعل أبرز مثال نسوقه في هذا الخصوص هو قانون منع الخمر الأمريكي . فالأمة الأمريكية قد تحقق لها من الوجهتين العقلية والعلمية أن الخمر ضارة بالصحة ومفسدة للقوى الفكرية وهدامة لبناء المدنية الإنسانية . لذلك فقد رضى الرأى العام أن يسن قانون منع الخمر ، فقررت الحكومة هذا القانون بأراء الشعب وأصواته ولكن عند تنفيذ القانون لم يلبث أن خرج عليه الكثيرون وربما من وافقوا عليه ، وبدأوا يعيشون في الأرض فساداً إبتعاطى الخمر ، وصناعتها سرراً ، والتفتن في أخبث أنواعها أكثر من ذي قبل ، وكثرت فيهم المنكرات إلى حد بالغ حتى اضطروا إلى أن يقوموا بنقض ما عاهدوا أنفسهم عليه فأحلوا ما كانوا قد حرّموه ، ولم يكن ذلك قائماً على سند أو دليل علمي أو عقلي . فالخمر هي لم تتغير ولم تنقلب من ضارة إلى نافعة . وإنما قام ذلك على الهوى والشهوة وحدهما ، واستطاع الدهون إليها أن يؤثروا في غالبية الشعب فيحولوا تلك الغالبية من الموافقة على التحريم إلى الموافقة على التحليل .

كل ذلك يبين حاجة البشر الماسة إلى أن تحد حرياتهم بمحدود ملائمة للفطرة الانسانية غير متصادمة معها ، وذلك لصالحهم ومصالح المجتمع الذي يعيشون فيه .

ولكل ذلك أيضا فإنه ينبغي أن تكون السلطة في معاملتها مع الأمة مقيدة بقوانينها إلى تبدل تلك القوانين ، ولكن هناك فرق بين ذلك وبين الإكثار من تبديل القوانين ثم الشيء الجديد على القوانين الجديدة فهذا لا يبدو أن يكون تلاعبا بالقوانين ولا يوجد عظيم فرق بين تخطي القوانين بإهمالها وبين تخطيها بإبدالها .

وكون التبديل باختيار الأمة لإقراره بآراء نوابها خير مجد في استئصال المحاذير إذا لم تكن آراء النواب في الحقيقة آراء الأمة بعينها ، ولذا قد يحتاج الأمر في بعض البلاد إلى عرض القوانين الصادرة من البرلمان على الأمة في استفتاء عام .

ومع ذلك فإن الأمة نفسها قد تحتاج إلى رقيب على نفسها ودساتير أولية فكرية تقيها الزلل والخطأ عند وضع قوانينها ، ورغم كل ذلك فربما يعجز أكثر أفراد الأمة عن مراقبة القوانين ومسايرتها لأسباب إذا جعلت عرضة للتبديل .

ورأس الخطيئة أن تعد الأمة نفسها حرة في سن أي قانون شاءت . ذلك أنه إذا كانت الغاية من القوانين هي وزع الأمة عن النزوع إلى أهوائها ، فمن المستبعد بل ومن المستغرب وزعها بما تستقل في سنه وتبديله متى شاءت ، فنحن ندهي إن كل إنسان يجب أن يكون تحت أمر القانون وحكمه مع أن القوانين من موضوعات الإنسان فأيهما يحكم على الآخر ؟ وهل الذين يضمنون القوانين بخارجون من نوع الإنسان الذي حكمنا بلزوم كونه تحت حكم القانون حتى عندما يضع القوانين التي تأسس بها البلاد . فيلزم أن يكون لسن القوانين حدود يوقف عندها . وبعبارة أخرى يلزم أن توجد قوانين أساسية لا

يتخطاها واضعوا القوانين ولا يساغ لهم تبديلها ، وتلك القوانين أكملها ما كانت سماوية لأن تغييرها ليس في وسع البشر^(١) .

وعلى هدى ما تقدم فإنه لا يجوز النظر إلى تقييد السلطة بقيود ثابتة على أنه منافيا لحرية الإنسان في وضع القوانين ، والإنسان إذا أخلى نفسه الطاغية قد يضع بيده قانوناً يقضى على الحرية ، وما النظام النازي والستاليني ببعيد ١١ ، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا بد للإنسان من بعض قوانين ثابتة تكون أول حائل بينه وبين طغيانه .

والنتيجة التي ننتهي إليها من هذا كله هي أن سلطة الأمة في النظرية الإسلامية سلطة مقيدة بعكس الحال في نظرية السيادة .

(١) مصطفى صبري : التكبير على منكري النعمة من الدين والحلاله والأمة .
المطبعة السياسية بيروت سنة ١٣٤٢ هـ - ص ١٣٧ - ١٤٢ .

الفرع الثاني

الحريات والحقوق الفردية كقيد على السلطة العامة

عرف الإسلام فكرة الحقوق التي تشكل قيداً على سلطة الحكم قبل أن تظهر على السنة فلاسفة العقد الاجتماعي بشرة قرون على الأقل .

والحقوق التي أقرها الإسلام لا تستند إلى أساس وهمي أو افتراضي كفكرة العقد الاجتماعي ولكنها تقوم على أسس واقعية من نصوص الكتاب والسنة .

وقائمة الحقوق الفردية في الإسلام تشمل حقوقاً كثيرة يمكن ردها إلى أمرين :

الأول : الحرية الشخصية .

الثاني : . للمساواة بين الأفراد في جميع الحقوق .

أولاً : الحرية الشخصية :

للراد من الحرية الشخصية أن يكون الشخص قادراً على التصرف في شئون نفسه ، وفي كل ما يتعلق بذاته ، آمناً من الاعتداء عليه في نفس أو عرض أو مال أو مأوى ، له الحرية في أن يروح ويغدو ، وأن يعتقد ما يراه حقاً ، ويقول ما يراه حقاً .

من هذا التعريف : يتبين أن الحرية الشخصية تنسحب إلى شعب كثيرة تتناول حرية الذات أو الحرية الفردية ، وحرمة للسكن ، وحرية الملاك ، وحرية الاعتقاد ، وحرية الرأي .

وسوف تناول كل من هذه الحريات بقليل من التفصيل .

١ — حرية الذات أو الحرية الفردية :

لا تملك السلطة العامة في دولة المسلمين الاعتداء ظلاً وعدواناً على حرية إنسان . وذلك أن شريعة الإسلام قد حددت حدوداً بأوامرها ونواهيها ، وشرعت لمجاوزة هذه الحدود عقوبات بعضها مقدرة وهي الحدود وبعضها ترك تقديره لولاية الأمر وهي التعازير . والنتيجة التي تترتب على ذلك أنه لا جريمة إلا في تمدي حدود الله ، ولا عقوبة إلا على وفق ما شرع الله .

وعندما ينهى الإسلام عن العدوان إلا على ظالم « فلا عدوان إلا على الظالمين »^(١) ويجعل الاعتداء على الظالم مماثلاً لاعتدائه لا يزيد ، « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم »^(٢) وحين يقصر الجريمة على مخالفة حدود الله ، فإن ذلك يقيد سلطة الحكم لا عمالة ، ويكفل الحرية الفردية ويؤمن الإنسان من الإعتداء على ذاته ، ويشيع بالتالي في حياة المؤمنين جوّاً من الأمان والاطمئنان^(٣) .

ونحن إذا رجعنا إلى سيرة نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام ، وسيرة خلفائه الراشدين من بعده ، نجد أقوالهم وأفعالهم ذخرة بالأمثلة الباهرة على المحافظة على كرامة الإنسان واحترامه .

— ففي خطبة الوداع يقول عليه الصلاة والسلام « أيها الناس اسمعوا قولي ،

(١) البقرة : ١٩٣

(٢) البقرة : ١٩٤ .

(٣) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٣١ ، وفي نفس المعنى : د . محمد البهي : الإسلام في حل مشكلات المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٣ هـ سنة ١٩٧٣ م دار الفكر ص ١١٩ .

فإني لا أدرى ، لعل لا ألقاكم بعد عامي هذا بهذا الموقف أبداً ، أيها
الناس ، إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم ، كحرمة
يومكم هذا ، وكحرمة شهركم هذا...^(١)

— وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما عن النبي ﷺ قال :
« للسلم من سلم للمسلمون من لسانه ويده... »^(٢)

— وعن أبي هريرة رضى الله عنه قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
للسلم أخو المسلم لا يخنونه ولا يكذبه ولا يخرجه كل المسلم على المسلم
حرام عرضه وماله ودمه التقوى ههنا بحسب امرئ من الشر أن يحقر
أخاه المسلم »^(٣)

وجاءت أفعاله عليه الصلاة والسلام ، مؤيدة لأقواله في المحافظة على كرامة
الإنسان وحرمة ذاته من أن يعتدى عليه بنير حق . من ذلك ما يرويه ابن هشام
في سيرته من أن رسول الله عليه الصلاة والسلام كان يسدل صفوف أصحابه
يوم بدر وفي يده قلع ، فمر بسواد بن عزيه فطمعته في بطنه بالقدح وقال :
استر ياسواد ، فقال : يا رسول الله ، أوجعتني وقد بعثك الله بالحق والعدل ،
قال : فاقدنى . وكشف عليه الصلاة والسلام عن بطنه وقال استقد ، فما كان
من سواد إلا أن اعتنقه وقبل بطنه . فقال ما حلك على هذا ياسواد ، قال :
يا رسول الله حضر ماترى ، فأردت أن يكون آخر العهد بك أن يمس جلدى
جلدك »^(٤) .

(١) رواه البخارى ، وراجع كذلك سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ،
القسم الثانى ص ٦٠٣ حيث أورد نص الخطبة .

(٢) رواه البخارى ومسلم .

(٣) رواه الترمذى وقال حديث حسن .

(٤) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ص ٦٢٦ .

هذه المثل العليا هي التي تمثلها الخلفاء الراشعون رضوان الله عليهم، فكان عمر يقول في عماله : « اللهم إني لم أبعثهم ليأخذوا أموالهم ولا ليضربوا بأشارهم من ظلمه أميره فلا أمره عليه دوني »^(١).

— وخطب رضوان الله عليه فقال : « يا أيها الناس إني والله ما أرسل إليكم عمالا ليضربوا بأشاركم ولا ليأخذوا أموالكم ولكنتني أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وستكم ، فمن فعل به شيء سوى ذلك فأيرفعه إلي ، فوالذي نفس عمر بيده لأقصنه منه ، فوثب عمرو بن العاص فقال : يا أمير المؤمنين ، أرايتك أن كان رجل من أمراء المسلمين على رعية فأدب بعض رعيته أنك لتقصه منه ، قال : أي والذي نفس عمر بيده إذا لاقصنه منه ، وكيف لا أقصنه منه وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقتص من نفسه ، ألا تضربوا المسلمين فتذلوم ... »^(٢).

ولقد نفذ عمر رضي الله عنه ما وعده به ولاته — وذلك على سبيل المثال لا الحصر — في حادثتين شهيرتين :

الأولى : وتتلخص في أن رجلا من الجنود شكوا أبا موسى الأشعري لأنه أعطاه بعض سهمه وأصر الرجل على أن يأخذ سهمه كله ، فضربه أبو موسى وحلق شعره . فمضى الجندي إلى عمر يشكو قائده وأميره ، فكتب عمر إلى القائد يقول : « ... إن كنت فعلت ذلك في ملاء من الناس ففرومت عليك لما فعلت له في ملاء من الناس حتى يقتص منك ، وإن كنت فعلت ذلك في خلاء من الناس فاقمده في خلاء من الناس حتى يقتص منك » فلما عاد الرجل

(١) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق ج ٥ ص ٧٧٣١ .

(٢) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق ج ٥ ص ٧٧٣٢ —

بكتاب عمرو جاء قوم أن ينفو عن الأمير فأقسم لا يدهنه لأحد . ثم قدم أبو موسى ليقتص الرجل منه فلما رآه غريمه قاعداً بين يديه في مجلس القصاص رفع رأسه إلى السماء ثم قال : اللهم قد عفت^(١) .

والحادثة الثانية : حين شكى مصرى ولداً لعمر بن العاص لأنه ضربه على أثر نزاع بينهما في ميدان السباق وذلك في عهد ولاية أبيه . فأرسل الخليفة عمر إلى مصر يستدعى الوالى وابنه وجلس للمظالم علانية . فقال الشاكى مخاطباً عمر : يا أمير المؤمنين : إن هذا (وأشار إلى ابن عمرو) ضربنى ظمناً ، ولما توعدته بأن أشكوه إليك قال أذهب فأنا ابن الأكرمين ، فنظر عمر إلى عمرو وقال قوله المشهورة : « بم تعيدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » وبعد أن تبين له صدق المصرى فى دعواه توجه إليه وناولوه درته ، وقال له : « اضرب بها ابن الأكرمين كما ضربيك » وبعد أن اقتص لنفسه منه ، طلب إليه أمير المؤمنين أن يضرب عمرو بن العاص نفسه الذى أعز ابنه بجباهه فارتكب ما أرتكب ، ولكن الشاب صفع عن عمرو ولولا ذلك لضرب عقاباً له على استغلال أفراد أسرته لنفوذهم فى عدوانهم على الغير وعدم مراقبته لهم^(٢) .

والأمر الجدير بالملاحظة والتقدير ، مما أن المحافظة على كرامة الإنسان واحترام آدميته لم يقتصر على المسلمين فقط ، بل امتدت لتشمل كل المقيمين على أرض الدولة الإسلامية حتى لو كانوا من أسرى الأعداء ، وهذا ما لم تصل إليه أرقى الدول الحديثة .

(١) محمد يوسف : حياة الصحابة ج ٢ ، المرجع السابق ص ٨٩ .

(٢) على عبد الواحد داني : حقوق الإنسان فى الإسلام الطبعة الرابعة ،

دار نهضة مصر للطبع والنشر بالقاهرة ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م ص ٢٧ .

— فيروى ابن هشام في سيرته أن رسول الله ﷺ حين أقبل بأسرى بدر فرقه بين أصحابه وقال « استوصوا بالأسرى خيراً » وكان في الأسرى أبو عزيز بن عمر أخو مصعب ابن عمير . ويحدثنا أبو عزيز هذا فيقول : « وكنت في رهط من الأنصار حين أقبلوا بي من بدر فكانوا إذا قدموا غداءم وعشاءم خصوني بالخبز وأكلوا الثمر ، لو صية رسول الله صلى الله عليه وسلم إياهم بنا ، ماتقع في يد رجل منهم كسرة خبز إلا تقحني بها ، فاستحي فأردما على أحدهم ، فإردما على ما يحسها »^(١) .

— ويروى ابن هشام كذلك أن عمر بن الخطاب قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : يا رسول الله دعني أنزع ثنيتي سهيل ابن عمرو — وكان في أسرى بدر — ويدلع لسانه فلا يقوم عليك خطيباً في موطن أبداً ، فقال عليه الصلاة والسلام : لا أمثل به فيمثل الله بي وإن كنت نبياً »^(٢)

٢ — حرمة المسكن :

بين القرآن والسنة أن للمساكن حرمة لا يصح الأعتداء عليها . فقال الحق تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون . فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم ، وإن قيل لكم أخرجوا فارجعوا هو أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم »^(٣) .

وقال تعالى : « ولا تجسسوا »^(٤) .

(١) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق — القسم الأول ص ٦٤٥ .

(٢) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق — القسم الأول ص ٦٤٩ .

(٣) النور : ٢٨ ، ٢٧ (٤) الحجرات : ١٢ .

وقال عليه الصلاة والسلام : « لا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تجمسوا ولا تحسروا ولا تناجشوا وكونوا عباد الله أخواناً »^(١) .

— وعن معاوية رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « أنك أن أتبع عورات المسلمين أفستهم أو كنت أن أقصدهم »^(٢) .

— وعن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستئذان ثلاث فإن أذن ذلك وإلا فأرجع »^(٣) .

ولقد فهم خلفاؤه عليه الصلاة والسلام ذلك حق الفهم وحافظوا على حرمة مساكن المسلمين من أن ينتهكها ، منذ ظالم ، وكان إذا حدث تجاوز من أحدهم بدون قصد ونحت تأثير الغيرة على محارم الله والرغبة في إقامة حدوده ، ثم يتدكر أو يذكر يعود إلى الحق فدعنا .

— من ذلك ، ما يروى من أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يسى بالمدينة من الليل فسمع صوت رجل في بيت يتغنى ، فتصور عليه ، فقال يا عدو الله ! اظننت أن الله يترك وأنت في معصية ؟ فقال : وأنت يا أمير المؤمنين ! لا تعجل على « أن كنت عصيت الله واحدة ففدة عصيت الله في ثلاث ! قال : ولا تجمسوا » وقد تجمست ، وقال : وأتوا البيوت من أبوابها « وقد تسورت على ، ودخلت على » بغير إذن وقال الله تعالى « لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها » قال عمر . فهل عندك من خير إن عفوت عنك ؟ قال نعم ففأفاهه وخرج وتركه »^(٤) .

— ويروى كذلك أنه رضى الله عنه انطلق بصحبة عبد الرحمن ابن عوف

(١) رواه مسلم (٢) رواه أبو داود .

(٣) رواه البخاري ومسلم .

(٤) محمد يوسف : حياة الصحابة ج ٢ ، المرجع السابق ص ٤٠٥ .

لحرارة قافلة وفدت إلى سوق المدينة ، وانشاء جلوسهما يتحدثان رفع لهما مضباح فقال : عمر ألم أنه عن المصاييح بعد النوم ^(١) فانطلقا فإذا هم قوم على شراب لم يقاتل ، انطلق فقد عرفته فلما أصبح أرسل إليه فقال يا فلان كفت وأصحابك البارحة على شراب قال ما علمك يا أمير المؤمنين قال شيء شهدته قال ألم ينهك الله عن التنجس فتجاوز عنه ^(٢) .

هذه النصوص التي سقناها من القرآن والسنة وأفعال الصحابة رضوان الله عليهم تبين أن جميع المؤمنين وفي مقدمتهم من يتولون الأمر في الأمة مطالبون بالمحافظة على حرمة المساكن . بل أن مسئولية أولى الأمر في الأمة عن انتهاك حرية المساكن هي مسئولية مضاعفة أولاً — باعتبار الولاية العامة التي لهم على الأفراد وثانياً — باعتبارهم من المؤمنين الداخلين في عموم الخطاب الموجه من الحق تبارك وتعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتنا ^(٣) ..

حق للملكية :

وصلت الشريعة الإسلامية في مبلغ حرصها على حرصها على حق الإنسان في ماله وملكيته إلى شأن رفيع لم تصل إليه شريعة أخرى من شرائع العالم . ولعل ذلك يرجع إلى أن الإسلام ينظر للإنسان على أنه مخلوق له دوافعه الفطرية وغرائزه الاجتماعية ، وأن من بين هذه الدوافع والغرائز غريزة التملك وحب المال ، وهي التي تدفع الإنسان إلى الكسب والتعمير وحب البقاء .

(١) نهى عمر عن المصاييح لأن الفأرة كانت تأخذ الفتية لتجربها في سقف البيوت فيحترق وكانت سقف البيوت في ذلك الوقت من الجريد .

(٢) الطبري . المرجع السابق ص ٢٧٣٣ ج ٥ .

(٣) د . محمد البهي : الإسلام في حل مع كل المجتمعات الإسلامية المعاصرة

للمرجع السابق ص ١٢١ .

وقد جاء إقرار هذه الغريزة والاعتراف بها في الكثير من نصوص القرآن والملة . من ذلك على سبيل المثال قوله تعالى « وتأكلون الثراث أكلاما وتحبون المال حبا جا » . وقول الرسول عليه الصلاة والسلام « لو كان لابن آدم واديين من مال لا ابتغى واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب » (١) .

ومن هنا كان موقف الإسلام من الملكية هو موقف المتعرف بها لا المنكر لها ، موقف المحترم لها لا المجهد لها .

واحترام الإسلام للملكية يبدو واضحا في احترام المال الذي هو محل هذه الملكية . ويظهر احترام المال في الآتي :

أولا — أن الشريعة جعلته من مقاصدها الخمسة التي يجب الحفاظ عليها ورعايتها ، وهذه المقاصد هي : الدين والنفس والعقل والعرض والمال .

ثانيا — أن الشريعة نهت عن الاعتداء على هذا المال بأي نوع من أنواع الاعتداء . فيقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه في خطبة الوداع « إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا الأهل بلغت اللهم فاشهد » ويقول : كل المسلم على المسلم . حرام عرضه وماله ودمه » .

ولم تكن الشريعة بهذه النصوص العامة ، بل خصت بنصوص خاصة أنواعا معينة من الاعتداء لأهميتها وخطورة الآثار الناجمة عنها .

— فحرمت أكل أموال الناس بالباطل « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون » .

— وحرمت السرقة ووضعت الجزاء الرادع لها « والسارق والسرقة
فأقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم » .

وبالإضافة إلى تحريم السرقة وأكل أموال الناس بالباطل ، فقد حرمت
شريعة الإسلام غصب المال وبينت أن الغاصب ملعون ومحروم من رحمة الله .
وفضلا عن ذلك فإن الشريعة الإسلامية توجب على الغاصب أن يرد للمال
المغصوب أو يرد قيمته إذا بدده أو أتلفه . فإن كان المغصوب أرضا ففرس
فيها أو بئى ، خلع الفرس وهدم البناء وردت إلى صاحبها كما كانت ، ولا يخل
ذلك بمقوبة التعزير التي توقع على الغاصب .

ولا ينبغي احترام الاسلام لحق التملك أنه يقيد بقيود تكفل عدم
الإضرار بحقوق الآخرين وبالصالح العام . فالملكية شأن الحقوق جميعا في
الإسلام وإن تقرر جلب مصلحة إلا أنها مقيدة بعدم الضرر لأن الضرر
اعتداء والاعتداء منهي عنه بنص القرآن الكريم .

ولتوفيق بين المصلحة التي شرع الحق من أجلها والضرر الذي قد يترتب
على استعماله ، يتعين الموازنة بين مصلحة صاحب الحق من حيث مقدارها
وأثرها وما يعود عليه ، والضرر الذي يحدث لغيره . فإن رجحت مصلحة
صاحب الحق لا يمس حقه وإن رجحت مضاره غيره قيد حقه بما يكفل منع
الضرر ، بل لقد ذهب الإسلام إلى حد إجازة نزع الملكية من صاحبها إذا
أساء استخدام حقه فيها ولم يتيسر منه بوسيلة أخرى ^(١) .

والتاريخ الإسلامي يحفل بالعديد من التطبيقات التي تؤيد المبدأ
المتقدم منها :

— أنه كان لسرة بن جندب نخل في بستان رجل من الأنصار ، وكان

(١) محمد أبو زهرة : تعظيم الإسلام للمجتمع ص ٦٦

سمرة ينكر من دخول البستان هو وأهله فيؤذى ذلك صاحب البستان فشكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستدعى سمرة ، وقال له : بهمه نخلك ، فأبى فقال : فاقطعه ، فأبى . فقال : هبه ولك مثله في الجنة ، فأبى . فقال عليه الصلاة والسلام : أنت مضار ، ثم التفت إلى الأنصارى وقال : « اذهب فاقطع نخله » .

— وروى في موطأ الإمام مالك أن رجلا سمى الضحاك ، ساق خليجا من العريض فأراد أن يمر به في أرض محمد بن مسلمه ، فأبى ، فكلم فيه الخليفة عمر رضي الله عنه ، فأمره أن يخلي سبيله فقال : لا والله . فقال عمر : لم تمنع أخاك ما ينفعه ، وهو لك نافع ، نسقي أولا وآخرا وهو لا يضره ، فقال محمد : لا ، فقال عمر : « والله ليمرن به ولو هلى بطنك ، فأمره عمر أن يمر به » .

— ومن هذه التطبيقات كذلك ما تقرره الشريعة الإسلامية من وجوب الحجر على السفهاء والمجنون لأنها لا يحسنان التصرف ، ويخشى أن يبددا ثروتهما فيؤدى ذلك إلى الإضرار بورثتهما وبالصالح العام .

— ومنه كذلك نظام الشفعة الذى أقرته الشريعة ، والذي يجيز للجار إذا باع جاره ملكه لغيره ، ورأى أن هذا البيع ضار به ، وأن يطالب بالشفعة ، وله بذلك حق التقدم على الغريب في الصفقة .

هذه التطبيقات وغيرها كثير في التاريخ الإسلامى تكشف بجلاء عن أن الملكية ليست مطلقة ، بل مقيدة بقيود ترجع إلى عدم الإضرار بالغير أو بالصالح العام .

٤ — حرية العقيدة :

احترم الإسلام حرية الاعتقاد ، وأتاح للأفراد أن يختاروا الدين الذى يرتضيه

من غير إكراه ولا إجبار طالما كان أساس اختياره التفكير السليم وحده دون أية دوافع أخرى ، كالتقليد وغيره . فلذا ما اختار الإنسان بحريته ديناً معيناً ، فإن الإسلام يحمي ذلك الدين الذي اختاره وارتضاه ولا يكرهه على خلاف ما يقتضيه :

ومن ذلك يتبين أن حرية للاعتقاد تتكون من عناصر ثلاثة^(١) :

— تفكير حر .

— عدم الإكراه على عقيدة معينة بأي نوع من أنواع الإكراه .

— العمل وفق ما يعتقد الإنسان ويدين به .

وقد حمى الإسلام هذه العناصر الثلاثة :

— فدعا الناس إلى التفكير الحر المتحرر من رتبة التقليد ، وذلك بالاهتمام على الأدلة والبراهين وحدها ، وتدبر آيات الله الكونية لكي يستنبطوا من إبداع المخلوقات وحدانية الخالق «أمن خلق السموات والأرض ، وأنزل لكم من السماء ماءً فأنبثنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها إلا مع الله بل هم قوم يعدلون ، أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً ، وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزاً إله مع الله ، بل أكثرهم لا يعلمون أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض إله مع الله ، قليلاً ما تذكرون ، أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ، ومن يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته إله مع الله تعالى عما يشركون ، أمن يبدؤ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض إله مع الله ، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين »^(٢) .

(١) محمد أبو زهرة : تنظيم المجتمع الإسلامي . دار الفكر العربي . سنة

١٣٨٥ هـ — سنة ١٩٦٥ م ص ١٩٠ . (٢) النمل : ٦٥ — ٦٤

وهكذا يدعو القرآن إلى التأمل الحر في آيات الله السكونية من غير تعبد إلا بالأدلة العقلية المادية ، ويبقى في الوقت نفسه على المشركين المقلدين لأن يلغى حرية الاعتقاد « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قلوا بل نتبع ما ألقينا عليه أباءنا : أو لو كن آباؤهم لا يهلكون شيئاً ولا بهتدون ^(١) » .

— ولم تكثف شريعة الإسلام بتقرير حرية التفكير ولكنها أضفت عليه حمايتها ، وذلك حين ألزمت الناس باحترام حق الغير في اعتقاد ما يشاء ، وتركه يعمل طبقاً لعقيدته . وبينت أنه إذا كانت هناك معارضة فلا تكون إلا بالحسنى وليبان وجه الخطأ ، فإن قيل صاحب العقيدة أن يرجع عن خطئه مقتنعا فلا حرج ، وإن لم يفعل فلا يجوز إكراهه ولا تهديده . « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » ^(٢) « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكفر بالذين آمنوا وهدوا صراطاً مستقيماً » ^(٣) .

ولقد نهى الله سبحانه وتعالى عن الفتنة في الدين أي اضطهاد الناس لأجل عقائدهم ودينهم واعتبر الفتنة أشد من القتل ، وأمر بقتال من يفتنون الناس عن دينهم فقال تعالى « وقاتلوا حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين » ^(٤) بل أن القتال في الإسلام ما أبيح إلا لحماية الحرية الدينية « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير ، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقوى عزيز » ^(٥) .

(١) البقرة : ١٧٠ .

(٢) البقرة : ٢٥٦ .

(٣) البقرة : ١٩٣ .

(٤) يونس : ٩٩ .

(٥) الحج ٣٩ - ٤٠ .

وعلى هذه المبادئ صار المسلمون في معاملتهم وحروبهم مع أهل الأديان الأخرى فكانوا إذا ما فتحوا بلداً لا يكرهون أهله على الإسلام بل يجيزون لهم البقاء على دينهم مع أداء الجزية مقابل حمايتهم ضد كل اعتداء . وفي هذا يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه في معاهدته مع أهل بيت المقدس عقب فتحه له « هذا ما أعطى عمر أمير المؤمنين أهل إيليا من الأمان أعطاهم . أنا لأنفسهم ولكنائسهم وصلبانهم لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتهص منها ولا يكرهون على دينهم . ولا يضار أحد منهم »^(١)

وهكذا أضفى الإسلام حمايته على من يعيشون في كنفه من أهل الأديان الأخرى فأتاح لهم أن يتعبدوا على مقتضى دينهم ، ومنع الحكام من التضييق عليهم في إقامة شعائر دينهم . والقاعدة الفقهية التي حرص المسلمون على تنفيذها هي « أننا أمرنا بتركهم وما يدينون » . ومصادقا لذلك فإن عمر رضي الله عنه حين ذهب إلى بيت المقدس لم يصل في كنيسة خوفاً من أن يزيلها المسلمون من بعده ويقيمون على أنقاضها مسجداً ؛ وهكذا يحى عمر الشعائر الدينية لمن كان في ولايته من غير المسلمين .

حرية الرأي :

كفل الإسلام حرية الرأي ونهى عن مصادرته لأن حرية الرأي هي الوسيلة إلى إعلان دعوة الإسلام وتوصيلها للناس .

وكان النبي عليه الصلاة والسلام يدعو الناس إلى المجاهرة بأرائهم فيقول : « لا يسن أحدكم إمامة يقول أنا مع الناس ؛ إن أحسن الناس أجمعين ؛ وإن

(١) د . د . علي عبد الواحد وافي : حقوق الإنسان في الإسلام . المرجع السابق ص ٢٧٠ .

أبناءوا أسات ، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن
أساءوا أن تجنبوا إساءتهم» (١) .

وأقر صلوات الله وسلامه عليه المسلمين على مناقشتهم له وإبدائهم الرأي
الرأي أمامه ؛ وسجل القرآن الكريم مجادلة زوجة أوس بن ثابت له عليه الصلاة
والسلام في ظاهر زوجها لما حتى نزلت سورة المجادلة مسجلة تلك الحادثة « قد
سمع الله قول التي تجادل في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما .. » (٢)

ولم يكتف صلوات الله وسلامه عليه بذلك ؛ بل كان يدرب أصحابه تدريباً
عملياً على ممارسة حرية الرأي فكان يسألهم في الشئون العامة بل وفي شئونة
الخاصة ؛ وكان يأخذ كثيراً بآرائهم وإن خالفت رأيه . وقد سبق أن أشرنا
إلى الرأي الذي أبداه الحبيب بن المنذر فيما يتعلق بالموقع الذي رأى أن ينزل
فيه المسلمون في بدر وكيف أخذ النبي عليه الصلاة والسلام برأيه ؛ والأمثلة
في هذا المجال كثيرة .

لكن الذي ينبغي أن نلفت النظر إليه هو أن الإسلام لم يطلق حرية الرأي
بلا ضوابط أو قيود وإلا كانت الفوضى بعينها .

لقد وضع الإسلام على حرية الرأي ضوابط تستهدف حسن المناقشة واحترام
الرأي والآخر ؛ كما وضع عليها قيوداً تستهدف منع الفتنة والفرقة بين المسلمين
ونشر الأهواء والبدع بينهم ، ومنع تناول الناس لفحش القول والخوض في
أعراضهم وإذاعة أسرارهم .

أما الضوابط :

فأولها — أن الإسلام دعا إلى التزام الأدب والاحترام في المناقشة وفي

إبداء الرأى لما فى ذلك من جميل الأثر فى نفس المستمع . فيقول سبحانه وتعالى :
« فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى »^(١) « خذ العفو وأمر بالعرف
وأعرض عن الجاهلین »^(٢) « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
وجادلهم بالتى هى أحسن »^(٣) « وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً »^(٤) .

وثانيها — أنه عن المراء والمجادلة لا تؤدى إليه من العداوة والبغضاء . وفى
ذلك يقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه :

« من ترك المراء وهو محق بنى له بيت فى أعلى الجنة ، ومن ترك المراء وهو
مبطل بنى له بيت فى ريع الجنة »^(٥) .

ويقول ماضل قوم بعد أن هدام الله إلا أوتوا الجدل »^(٦) .

وأما القيود :

— فأرلها أنه لا يجوز أن تؤدى حرية الرأى إلى الفتنة والفرقة بين المسلمين .
وفى ذلك يقول الإمام الغزالى^(٧) :

« إن كان المحذور هو التشعب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفضى إليه
الكلام فذلك محرم ويجب الاحتراز منه ومن ذلك ما فعله عثمان بن عفان
عندما أخرج أبا ذر إلى الرينة خشية أن تؤدى أراؤه التى يجهر بها إلى النفاق
الناس حوله وقيام الفتنة ضد النظام القائم » وقد أطاعه أبو ذر فى الخروج ولم

(١) سورة طه : ٤٤ (٢) سورة الأعراف : ١٩٩ .

(٣) سورة الاحل : ١٧٥ (٤) سورة الفرقان : ٦٣ .

(٥) رواه رواة الترمذى وابن ماجه من حديث أنس .

(٦) رواه البرمذى وابن ماجه .

(٧) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٦٥ .

ينسكرك عليه بل إنه قال لمن طلبوا إليه أن يتقدم إلى المقاومة الإيجابية :
« صلبني عثمان على أطول جذع من جذوع النخل ماعصيت » .

وثانيها : أنه لا يجوز أن تؤدي حرية الرأي إلى نشر الإلحاد أو الإهواء
أو البدع بين المسلمين ، ولهذا السبب حارب على رضى الله عنه الزنادقة وحرقتهم
لفشرهم الضلال والبدع^(١) .

— وثالثها : أنه لا يجوز أن تؤدي حرية الرأي إلى تناول الناس لفحش القول
أو الخوض في أعراضهم وأسرارهم ، فذلك مما يمنعه الإسلام ويحرمه . وفي
ذلك يقول الحق تبارك وتعالى : « لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا
من ظلم »^(٢) . ويقول « إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم
عذاب أليم في الدنيا والآخرة »^(٣) .

ويقول « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون »^(٤) . فشرع
بذلك حد القذف لمن يخوض في أعراض الناس .

المساواة^(٥) :

جاءت شريعة الإسلام بتقرير للمساواة بين المؤمنين جميعاً . وفي ذلك يقول
الحق تبارك وتعالى « إنما المؤمنون أخوة »^(٦) ويقول : « يا أيها الناس إنا

(١) ابن القيم : الطرق الحكيمة ، المرجع السابق ص ١٩ .

(٢) النساء : ١٤٨ (٣) النور : ١٩ .

(٤) النور : ٤ .

(٥) د . عبد الحكيم العيلي : الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي

الإسلامي ، المرجع السابق ص ٢٦٩ وما بعدها .

(٦) الحجرات : ١٠

خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم^(١) ويقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه : « إن الله قد أذهب بالإسلام نخوة الجاهلية وتفاخرهم بآبائهم لأن الناس من آدم . وآدم من تراب وأكرمهم عند الله أتقاهم^(٢) » .

فجميع المسلمين على اختلاف ألوانهم وشعوبهم وبلادهم سواء أمام الإسلام لحقوقهم الشرعية واحدة ، وواجباتهم واحدة . وهم متساوون أمام القانون وأمام القضاء ، ومتساوون في تولى الوظائف العامة وفي تحمل التكاليف المالية . وهذا يحتاج منا إلى قليل من التفصيل :

أولاً — للساواة أمام القانون :

للمسلمون أمام قانون الشريعة سواء . فلا يعرف الإسلام مركزاً متميزاً لفرد ينفيه من الخضوع لأحكام الشريعة .

فعندما سعى أسامة بن زيد لدى رسول الله صلى الله عليه وسلم لإعفاء المخزومية التي سرقت من حد السرقة ، ثار عليه الصلاة والسلام ثورة عنيفة قال قولته المشهورة : « إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد . وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها^(٣) » .

ثم هاهو عليه الصلاة والسلام يضرب للثل بنفسه فيخرج أثناء مرضه الأخير بين الفضل بن العباس وعلی بن أبي طالب حتى يجلس على المنبر ثم يقول : « أيها الناس من كنت جلالت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد منه ومن كنت

(٢) رواه البخاري .

(١) الحجرات : ١٣ .

(٣) رواه مسلم .

شئت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منه ، ومن أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه ، ولا يبخش الشحنة من قبلي فإنها ليست شأني ، ألا إن أحبكم إلي من أخذ مني حقاً إن كان له أو حلفي فليقت ربّي وأطيب النفس ،^(١)

ولقد سار على نهجه الشريف خلفاؤه الراشدون رضوان الله عليهم ، ودفعت كتب التاريخ بالأمثلة الرائعة على تأكيد مساواة المسلمين أمام القانون من ذلك إصرار عمر رضي الله عنه على أن يقتص من جيلة ابن الأبهم أحد الملوك الذين أسلموا حديثاً عندما لعن رجلاً على وجهه لأنه وطأ أزاره وهو يطوف حول الكعبة ، ومنه كذلك إصراره رضي الله عنه على أن يقتص أحد أقباط مصر من ابن عمرو بن العاصي وإلى مصر عندما ضرب به . والأمثلة على ذلك كثيرة يصعب حصرها

ثانياً — للمساواة أمام القضاء :

ولا يستثنى النظام الإسلامي أحداً مهما سمت مكانه من للنول أمام القضاء حتى لو كان الخليفة نفسه . وبهذا يتميز النظام الإسلامي على كبر من النظم التي تمنع محاكمة رئيس الدولة والوزراء أو لا تجيز محاكمتهم إلا أمام هيئات أو محاكم خاصة^(٢) .

فلم يكن للخلفاء أو للولاة — في ظل الإسلام — مركزاً متميزاً يمنع من محاكمتهم كسائر الناس أمام القاضي . من ذلك أن الخليفة على ابن أبي طالب رضي الله عنه فقد درما ووجدها مع يهودي يدعي ملكيتها فقال له : بيني

(١) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، بولاق سنة ١٢٢٤ هـ ٢٣٨ ص ١٥٤ .

(٢) د . عبد الحكيم حسن العيل : الحريات العامة في الفكر والنظام

السياسي الإسلامي ، المرجع السابق ص ٧٢٤ .

وبينك قاضى المسلمين . فتجأ كما إليه ، فحكم القاضى لصالح اليهودى لأنه جائز للشرع والحيازة سند الملكية^(١) .

وأدعى جماعة حقا على الخليفة المنصور أمام القاضى محمد بن عمر الطلمسى فأرسل القاضى للخليفة يستدعيه فاستجاب الخليفة ولما حضر الخصمان سوى القاضى بينهما فى المجلس وبعد سماع أقوال طرفى الخصومة حكم القاضى ضد الخليفة . وبعد عودة الخليفة أمر باستدعاء القاضى بعد انصراف الناس عن مجلسه فلما مثل بين يدى الخليفة قال له المنصور : جزاك الله عن دينك ونيبك وعن حسبك وعن خليفتك أحسن الجزاء^(٢) .

وبان من شدة الحرص على تطبيق مبدأ للساواة أمام القضاء أنه ذهب الفقهاء إلى أنه لا يجوز للقاضى أن يفرق بين طرفى الخصومة فى نظره فيقبل على هذا ويعرض عن ذلك ، ولا فى مجلسه فيواجه طرفا ويعطى جنبه أو ظهره لطرف الآخر . ويستمد هذا الحكم سنده من دستور القضاء الذى وضعه عمر بن الخطاب فى وصيته للشهيدة إلى أبى موسى الأشعرى حين ولاء القضاء والى جاء فيها « آس بين الناس فى وجهك ومجلسك وقضائك حتى لا يطعم شريف فى حيفك ولا ييأس ضعيف من عداك » .

ثالثا — للساواة فى تولى الوظائف العامة :

ليس معنى للساواة أن يستوى فى تولى الوظيفة العامة العالم والجاهل ، القوي والضعيف ، الكفء وغير الكفء ، فإن ذلك هو الظلم بعينه ، وفيه مخالفة

(١) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ، المراجع السابق ج ٣ ص ٢٠١ .

(٢) د . محمد سلام مدكدر : القضاء فى الإسلام ص ٣٤ وكذلك .

د . عبد الحكيم حسن العبدل : الحريات العامة ، المراجع السابق ص ٢٧٥ .

لأمر الله القتال « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »^(١) .
 إنما تكون المساواة إذا تساوت الشروط في المرشحين لتولى الوظيفة العامة .
 والشرط الأساسي لتولى الوظيفة العامة في الإسلام هو الكفاءة والصلاحية
 لأداء مهام الوظيفة .

فإذا لم يتوافر هذا الشرط في المرشح فلا يولى بها كانت منزلته من
 الحاكم . فآخذ ذلك من قول الرسول عليه الصلاة والسلام لأبي ذر عندما سأله
 أن يستعمله « إنك ضعيف وأنها أمانة وأنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من
 أخذها بحقها »^(٢) .

وإذا توافر هذا الشرط في مرشح واحد ولم يتوافر في غيره ، فلا يجوز
 أن يعدل عنه إلى غيره وإلا كان في ذلك خيانة لله وللرسول ولجماعة المؤمنين
 لقوله عليه الصلاة والسلام « من استعمل رجلا في مسألة وهو يعلم بوجود من
 هو أفضل منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين » .

أما إذا توافر الشرط في أكثر من مرشح ، فإنه يتعين أن تتم المقابلة
 بينهم على أساس تقديم الأكثر صلاحية لعمل المرشح له . ولا يجوز أن يتم
 التمييز على أساس آخر كالصداقة أو القرابة أو الجنس مثلا . وهذا هو المفهوم
 للصحيح للمساواة في تولى الوظائف العامة في الإسلام .

وقد ولى الرسول صلوات الله وسلامه عليه بعض الموالى مثل بلال وزيد
 ابن حارثة وأسامة بن زيد . وأثر من عمر بن الخطاب أنه قال — بعد أن
 طعن وطلب منه أن يستخلف — لو كان سالم مولى حذيفة حيا لاستخلفته .

رابعاً — المساواة في تحمل التكاليف المالية :

الزكاة هي الفريضة المالية العامة في الإسلام^(١) وهي ركن من أركانه ،
خلا يجوز أن يعفى منها مسلم تتوافر فيه شروطها ، كما لا يجوز تخفيضها من
مقاديرها .

وبناء على ذلك فإن المسلمين جميعاً يتساوون في إخراجها بنسبة واحدة في
النقد والزرع والنعم وعروض التجارة والركاز وغيرها .

وقد بلغ من حرص الإسلام على تحقيق المساواة في أداء الزكاة ، إن الخليفة
أبا بكر الصديق رضي الله عنه قاتل من منع الزكاة^(٢) ، وقال في ذلك كلمته
الشيورة « والله لو منعوني عقالاً بغير كانوا يؤدونه لرسول الله صلى الله عليه
وسلم لقاتلتهم عليه ما أمسك السيف يدي » .

تلك كانت أمثلة من بعض القيود الشرعية التي تقيّد السلطة ، وترجع جميعها
إلى حقوق الأفراد وحرّياتهم . ولقد عرضنا لهذا النوع من القيود بشيء من
التفصيل لأهميته ولتركيز الدساتير المعاصرة عليه .

لكن تقييد السلطة لن يكون مجدياً ومحققاً لفرض المطلوب منه ما لم توجد
ضمانات تكفل استمرار هذا التقييد وصيائمه ، وهذا ما سوف نعالجه في
الفصل التالي والأخير المخصص لضمانات تقييد السلطة .

(١) د. عبد الحكيم حسن العيلي : الحريات العامة ، المرجع السابق ص ٢٨٢

الفصل الثالث

من حيث ضمانات تقييد السلطة

لقد رأينا، وقف نظرية السيادة من فكرة تقييد السلطة، وعرفنا أن نظرية السيادة حسب مفهومها الأصلي الصحيح تأبى هذا التقييد ولا تعرفه، وأن السلطة فيها مطلقة لا ترد عليها أية قيود.

وإذا كان الأمر كذلك فإنه يكون من المنطقي الاعتراف لنظرية السيادة كذلك فكرة الضمانات اللازمة لتقييد السلطة.

ألم يقل روسو أحد فقهاء نظرية السيادة أن السلطة صاحبة السيادة ليست في حاجة إلى ضمانات بالنسبة لرايها 11

أما في النظرية الإسلامية فإن الوضع جد مختلف.

فلم تكتف رسالة الإسلام بوضع نظام الحكم المقيد من دون أن ترسم له طريق تقييده ذلك أن نظام تقييد السلطة لا يكفيه وجود دستور يتضمن أحكامه صور التقييد وحدها دون أن يوفر الضمان الكافي لاحترام هذه القيود وإعمالها.

وإذا رجعنا إلى النظام الإسلامي وجدنا هذا الضمان على نوعين :

الأول : ويتمثل في ضرورة رجوع الحكم إلى الأمة في الأمور الهامة، وهو ما يعرف بالشورى .

والثاني . رقابة الأمة نفسها على تصرفات الحكم وعزلها لهم .

وهو ما سوف نعالجه في المبحثين التاليين .

المبحث الأول

الشورى

وحينما قرر الإسلام مبدأ الشورى فلقد قضى بذلك على عدو الإنسانية
للفاضلة ومفسدها وهو الاستبداد بالحكم والرأى، واحتكار التشريع والتصرف
والإدارة وحقق للفرد كرامته الفكرية ، وللمجاعة حقها الطبيعي في تدبير
شئونها .

والقرآن لا يريد من « الشورى » حين يضعها بين عنصرى الصلاة والإنفاق
في سبيل الله تلك الصورة الهزلية التى القتها الأمة في الماضى ، وجرى عليها
أهل البغى والاستبداد وأخذوها شعار يخفون به طغيانهم ، وإنما يريد بها القرآن
حقيقة نقية في واقعها كما يريد من الصلاة والإنفاق حقيقتهما المحقة لآثرهما ،
المخالصة مما يكدر صفوها^(١) .

فالإسلام رفع الشورى إلى الحد الذى اعتبرها فيه من دعائم الإيمان وصفة
من الصفات المميزة للمسلمين ، فسوى الله بينها وبين الصلاة والإنفاق في قوله
« والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم وبما رزقناهم
ينفقون »^(٢) .

فجعل للاستجابة لله نتائج بين لنا أبرزها وأظهرها وهما إقامة الصلاة
والشورى والإنفاق .

وإذا كانت الشورى من الإيمان، فإنه لا يكفل إيمان قوم بترك الشورى،

(١) محمد شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة المرجع السابق ص ٤٦١ .

(٢) الشورى : ٣٨ .

ولا يحسن إسلامهم إذا لم يقيموا الشورى إقامة صحيحة ..

وترتبط على ذلك فإن الشورى تكون فريضة إسلامية واجبة على الحاكمين والمحكومين . فعلى الحاكم أن يستشير في أمور الحكم والسياسة وكل ما يتعلق بمصلحة المسلمين ، وعلى المحكومين أن يشيروا على الحاكم بما يرونه في هذه المسائل كلها سواء استشارهم الحاكم أو لم يستشيرهم .

وقد تنبه فقهاء الإسلام إلى هذا كله فقررُوا أن الشورى من أصول الشريعة الإسلامية وقواعدها ، ومن عزائم الأحكام التي لا بد من نفاذها ورتبوا على ذلك أن من ترك الشورى من الأحكام فعزله واجب دون خلاف^(١) .

الاساس الشرعى للشورى :

تستمد الشورى أساسها الشرعى من القرآن الكريم ومن السنة الشريفة ومن أعمال الصحابة رضوان الله عليهم .

أما القرآن الكريم فقد حفل بالشورى وجعلها عنصرا من العناصر التي تقوم عليها الدولة الإسلامية ، ففي الكتاب الكريم سورة عرفت باسم « سورة الشورى » وقد سميت بذلك لأنها السورة الوحيدة التي قررت « الشورى » عنصرا من أخصاص الشخصية الإيمانية الحقة ، ونظمتها في عهده حياته طهاره القلب بالإيمان والتوكل وطهارة الجوارح من الأثم والفواحش ، ومراقبة الله بإقامة الصلاة ، وحسن التضامن بالشورى والاتفاق في سبيل الله ، ثم عنصر القوة بالانتصار على البغي والمدوان وذلك في قوله تعالى من تأمل سورة « فما أوتيتم من شيء فنعاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى الذين

(١) عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعه السياسية : المرجع السابق

آملوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الأثم والفواحش وإذا
بأغضبوا هم ينفقون . والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى
بينهم ومما رزقناهم ينفقون^(١) .

وفي هذه الآية كما يقول القرطبي مسألتان :

الأولى : قوله تعالى « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة » قال
عبد الرحمن بن زيد بن الأنصار بالمدينة استجابوا إلى الإيمان بالرسول حين
أفقد إليهم اثني عشر نقيباً منهم قبل الهجرة .

الثانية : قوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » أي يتشاورون في الأمور .
فكانت الأنصار قبل قدوم النبي إلى المدينة إذا أرادوا أمراً تشاوروا فيه
ثم عملوا عليه فمدحهم الله تعالى به قاله النقاش .
وقال الحسن : أي أنهم لا تقيادهم إلى الرأي في أمورهم متفقون لا يختلفون
مدحوا باتفاق كلمتهم .

وقال الضحاك : هو تشاورهم حين سمعوا بظهور رسول الله وورود النقباء
إليهم حتى اجتمع رأيهم في دار رابي أيوب على الإيمان والنصرة له .
وقيل : تشاورهم فيما يعرض لهم فلا يستأثر بعضهم بخير دون بعض .
وقال ابن العربي : الشورى لغة للجماعة وسائر للمقول وسبب إلى الصواب
وما تشاور قوم قط إلا هدوا .

وفي رأينا أنه أيا كان السبب الخاص الذي نزلت فيه الآية ، فإن الحكم
الذي يستنبط منها عام يشمل سائر الأمة ، شأنها شأن كثير من الآيات التي
وردت في القرآن على هذه المشاكلة .

والآية الثانية من القرآن الكريم هي قوله تعالى « فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لا نقصوا من حقوقك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله أن الله يحب المتوكلين^(١) » .

هذه الآية كما هو معروف نزلت بسند غزوة أحد وبمناسبتها . ذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد استشار أصحابه فيما يفعل فأشار الشباب ومن لم يحضر بدرًا بالخروج للملاقاة جيش الأعداء وأشار بعض الصحابة أن يتحصن المسلمون بالمدينة وأن يتولوا الدفاع من دورها وحاراتها . وكان الرسول عليه الصلاة والسلام يميل إلى هذا الاتجاه ولكن الاتجاه الأول حظى بتأييد أغلبية المسلمين وبخاصة من لم يحضروا بدرًا وجاء أن ينالوا ما ناله البديريون من شرف وخرج الرسول بالمسلمين إلا أن الهزيمة كانت من نصيبهم . ومع هذا نزلت الآية الكريمة « فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر » أي لا يحملنك ما كان من نتائج المشاورة على أن تتركها بل شاورهم في الأمر .

وهذا يدل على أن الله سبحانه وتعالى يريد أن تكون سياسة المسلمين قائمة على مبدأ الشورى فلا يستبد بها فرد^(٢) .

ويرى القرطبي أن في هذه الآية أربعة أقاويل :

أحدها : أنه أمر بمشاورتهم في الحروب ليستقر لهم الرأي الصحيح . قال الحسن ما تشاور قوم قط إلا هتوا لأرشد أمورهم .

والثاني : أنه أمر بمشورتهم تألفا لهم وتعطيا لأنفسهم قاله قتادة .

(١) آل عمران : ١٥٩ .

(٢) د . أحمد شاوي . السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي المرجع

السابق ص ٥٧ — ص ٥٨ .

والثالث : أنه أمر بمشورتهم لما علم فيها من الفضل قاله الضحاك .

والرابع : أنه أمر بمشورتهم ليستن به المسلمون ويتبعه المؤمنون وإن كان
عن مشورتهم غنيا قاله سفيان قال وحمل ابن عباس هذه المشاورة على المناظرة
هند القتال فأمره بمناظرتهم ليتبين لهم الصواب فعدل بها عن ظاهرها وجعل
مشاورته لهم مشهورة منه عليهم .

ويقول صاحب الكشف في تفسير هذه الآية « في الأمر » أى أمر الحرب
ونحوه ، مما لم ينزل عليك فيه وهى لتستظهر رأيهم ، ولما فيه من تطيب نفوسهم
والرفع من أقدارهم ^(١) .

وقال : بن جرير في تفسيره « وأولى الأقوال بالصواب أن يقال أن الله
هو جل أمر نبيه بمشاورة أصحابه فيما حزه من أمر عدوه تألفا منه بذلك من
لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرة التى يؤمن عليها من فتنة الشيطان ،
وتعريفا منه أتمه باقى الأمور التى تحزبهم من بعده ومطلبها ليقصدوا به
هند النوازل التى تنزل بهم فيتشاوروا فيما بينهم كما كان فى حياته صلى الله
عليه وسلم يفعله ، فإما النبي فإن الله كان يعرفه مطالب وجوه ما حزه من
الأمور بوحيه وإلهامه إياه صواب ذلك ، وأما أتمه فإنهم إذا تشاوروا
مستنين بفعله فى ذلك على تصادق وتأخ الحق وأرادة جسيمهم للصواب من غير
ميل إلى هوى ولا حيدة عن هدى فإن الله مسدهم وموفقهم ^(٢) .

وقد قال بهذا رأى كذلك الحسن إذ يقول قد علم الله أنه ما به إليهم
حاجة ولكنه أراد أن يستن به من بعده .

(١) الزمخشري : الكشف ج ١ سنة ١٣٥٤ هـ المكتبة النجارية ص ٢٢٦

(٢) الطبري : جامع البيان عن تأويل أى القرآن ، القاهرة دار المعارف

ج ٧ ص ٣٤٣ وما بعدها .

وقد ذهب بعض علماء السلف إلى أن النبي كان غنيا عن المشاورة فلولا
أرادة جعلها قاعدة شرعية لما أمر الله بها .

ونحن نرى أن النص في الآية جاء في صورة أمر الرسول فمن باب أولى أن
تكون أمته مأمورة به . ونحن لانوافق القائلين بأن النبي عليه الصلاة والسلام
كان مستغنيا عن غيره من الناس لأنه لم يكن كذلك إلا فيما ينزل فيه الوحي .
أما فيما عدا ذلك فلقد روى عنه عليه الصلاة والسلام « أتتم أعلم
بأمور دينناكم » (١) وقوله « ما كان من أمر دينكم فإلى وما كان من أمور دنياكم
فإنتم أعلم به » (٢) .

وفي حديث رافع في صحيح مسلم أيضاً أنه قال « إنما أنا بشر إذا أمرتكم
بشيء من أمر دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر
» وهذا ما يتفق مع قوله تعالى (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي) « فهو
ممتاز على البشر بالوحي إليه ، ولكنه فيما عداه بشر يجوز عليه الأعراض
البشرية ويحتاج إلى غيره في الأمور الكسبية ، وكونه أكل البشر لا يقتضي
أنه يحيط بكل شيء علماً وبقدر على كل عمل فإن هذا لله وحده . ولذلك
كانوا إذا راجعوه في أمر أمر به وراوا المصلحة في غيره ، سألوه أقاله أو فعله
يوحي من الله أم من رأيه ؟ فإذا قال أنه من رأيه ذكروا رأيهم وقد يعمل به .
ويرجع على رأيه كما فعل يوم بدر .

كل هذا يدل على أنه لم يكن مستغنيا عن المسلمين إلا فيما ينزل فيه الوحي ،
ولذلك أمر بمشاورتهم فيما عداه والأمر يفيد الوجوب وإذا كان الأمر كذلك
بالنسبة له عليه الصلاة والسلام فهو من باب أولى كذلك بالنسبة لأمته .

(١) رواه مسلم عن عائشة وأنس .

(٢) رواه أحمد .

وبضيف الأستاذ الأمام محمد عبده إلى هاتين الآيتين آية ثالثة يرى أنها أقوى من الآيتين السابقتين في الدلالة على وجوب الشورى وقيام الحكم عليها . هذه الآية هي قوله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » .

وفي هذه الآية يقول الأستاذ الأمام أن المعروف أن الحكومة الإسلامية مبنية على أصل الشورى ، وهذا صحيح والآية أدل دليل عليه ، ودلالاتها أقوى من قوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » لأن هذا وصف خبري لحال طائفة مخصوصة ، أكثر مما يدل عليه أن هذا الشيء ممدوح في نفسه ومحمود عند الله تعالى وأقوى من دلالة قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » فإن أمر الرئيس بالمشاركة يقتضى وجوبها عليه ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر فإذا يكون إذا هو تركه ، وأما هذه الآية فإنها تفرض أن يكون في الناس جماعة تتحدون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو عام في الحكم والمحكومين ولا معروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظلم .

وينتقد أستاذنا المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى هذا الرأي ويرى أن آية وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على طائفة منا أولى أن تلفتنا إلى أداة فعالة لحراسة المجتمع من البغي والظلم والعدوان وإقرار العدل منه من أن تكون دليلاً على وجوب مبدأ الشورى^(١) .

ونحن نميل إلى هذا الرأي الأخير ونرى أنه يقترب كثيراً من الرأي الذي اعتنقناه بصدد تفسير هذه الآية حيث رأينا أنها أحد النصوص الدستورية

(١) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ، المرجع السابق

في تأسيس السلطة في المجتمع ولا شأن لها بتقرير الشورى^(١) .
 وأما أساس الشورى من السنة ، فهو ظاهر جلي في أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم التي تدخر بها كتب السيرة والتاريخ .
 — في غزوة بدر لما بلغ الرسول خروج قريش لينعوا غيرهم ، استشار أصحابه كما يقول ابن هشام . فقام أبو بكر الصديق ، فقال وأحسن ، ثم قام عمر بن الخطاب فقال وأحسن ، ثم قام المقداد بن عمرو فقال : يا رسول الله أفض لما أراك الله فنحن معك ، والله لا تقول لك كما قالت بنو إسرائيل لموسى فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون ، ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون ، فوالذي بعثك بالحق لو سرت بنا إلى ترك الغمام (موضع بناحية اليمن) لجالدنا معك من دونه حتى نبغته ، فقال له الرسول خيراً ودعا له به ، ثم قال : أشيروا على أيها الناس ، وإنما يريد الأنصار ، وذلك لأنهم حين بايعوه بالمقبة ، قالوا : يا رسول الله أنا براء من ذمامك حتى تصل إلى ديارنا فإذا وصلت إلينا فأنت في ذمتنا ، نمنعك ما نمنع به أبناءنا ونساءنا ، فكان النبي يتخوف ألا تكون الأنصار ترى عليها نصرة إلا من دمه بالمدينة من عدوه وإنه ليس عيهم أن يسير بهم من بلادهم إلى عدو خارجها فلما قال ذلك رسول الله قال له سعد بن معاذ وكان سيد الخزرج من الأنصار : والله لكأناك تريدنا يا رسول الله ، قال : « أجل » فقال : لقد آمانا بك وصدقناك وشهدنا أن ما جئت به هو الحق ، وأعطيناك على ذلك عهدنا ومواثيقنا على السمع والطاعة ، فأض رسول الله لما أردت فنحن معك . فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً ، إنا لصبر في الحرب ، صدق في اللقاء لعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر على بركة الله . فسر رسول الله ثم

(١) راجع ما سبق ص ١٣٧ وما بعدها .

قال سيروا وأبشروا .. (١)

— وفي هذه الغزوة أيضاً في بدر — وقبل التحام الجيشين كانت هناك مشورة أخرى هي مشورة الحباب بن المنذر التي قبلها الرسول وغير الموقع على النحو المشهور في كتب التاريخ .

— وبعد هذه الموقعة استشار الرسول أيضاً أصحابه فيما يفعل بشأن الأسرى ؛ وقبل النبي من أسرى بدر الفداء برأى أكثر المؤمنين بعد استشارتهم قالوا نعم أن الذين طلبوا منه عليه الصلاة والسلام اختيار الفداء كثيرون وإنما ذكر في أكثر الرايات أبو بكر لأنه أول من استشارهم الرسول وأول من أشار بذلك . كما أنه أكبرهم مقاماً ويوضح ذلك ما رواه بن المنذر عن قتادة قال في تفسير آية « ما كان لنبي أن يكون له أسرى ... » أراد أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يوم بدر الفداء فنادوهم بأربعة آلاف ، ومثله ما رواه الترمذي والنسائي وابن حبان في صحيحة والحكم بإسناد صحيح (٢) .

— وفي غزوة أحد كان الرسول قد بلغه مجيء المشركين من قريش وأبنائهم إلى المدينة للانتقام مما أصابهم يوم بدر فلما سمع بتزولهم أحداً قال لأصحابه « أشيروا علي ما أ صنع » فقالوا يا رسول الله أخرج بنا إلى هذا الأكلب ، وقالت الأنصار يا رسول الله ، ما غلبنا عدو لنا قط أتانا في ديارنا فكيف وأنت فينا (أي يزون عدم الخروج) وكان الرسول يعجبه ذلك الرأي ، ثم أنه دعا بدرهه فلبسها ، فما رأوا ذلك ندموا وقالوا : بش ما صنعنا نثير على رسول الله والوحي يأتيه ، فقاموا فاعتفروا إليه وقالوا : اصنع ما رأيت فقال :

(١) ابن هشام : السيرة النبوية ، القسم الأول الطبعة الثانية . مكتبة الحلبي

سنة ١٣٧٥ هـ سنة ١٩٥٥ م ص ٦١٤ — ٦١٥

(٢) راجع في ذلك التفسير المنار ج ١ ص ٨٨

لا ينبغي لني أن يلبس لأمته فيضعها حتى يقاتل « فقبل بذلك رأى السكرة
التي أشارت عليه بالخروج^(١) :

— وروى البخارى بسنده أن الرسول قام حين جاءه وقد هو ازن مسلمين
فسألوه أن يرد إليهم أموالهم ووسبهم فقال لهم : « معي من ترون ، وأحب
الحديث إلى أصدقته ، فاختاروا إحدى الطائفتين : أما السبي وأما المال ، وقد
كنت استأنيت بكم ، وكان أنظرهم رسول الله أبضع عشرة ليلة حين قفل من
الطائف ، فاما تبين أن رسول الله غير راد إليهم إلا إحدى الطائفتين قالوا
فإننا نختار سيدنا ، فقام الرسول وأثنى على الله بما هو أهله ثم قال :

« أما بعد فإن إخوانكم قد جاؤنا تائبين ، وإنى قد رأيت أن أرد إليهم
سبيهم فمن أحب منكم أن يعطي ذلك فليفعل ، ومن أحب منكم
أن يكون على حظه حتى نعطي إياه من أول ما يقيء الله علينا فليفعل .

فقال الناس : قد طيننا ذلك يا رسول الله . فقال الرسول الله إنا لاندري
من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفائكم أمركم ،
فرجع الناس فكلهم عرفاؤهم ثم رجعوا إلى رسول الله فأخبروه أنهم قد
طيبوا وأذنوا .

— وفي غزوة الأحزاب عندما اشتد الأمر بالمسلمين ، دارت مفاوضات بين
الرسول وبين المهاجرين من أهل الطائف وتم الاتفاق على أن يرجع أهل الطائف
ولهم ثلث ثمار المدينة فسأل سعد بن مساذ رسول الله صلى الله عليه وسلم عما
إذا كان للوحي دخل هذا الاتفاق فقال له الرسول إنما هو أمر صنعت لكم
رجوت من وراءه الخير ، فأخذ سعد المهادنة ومزقها — وقد كانت معدة لتوقيع ،

(٧) ابن هشام : السيرة النبوية ، القسم الثاني ، المرجع السابق

كثيلاً : إنهم لم يتلوا من أجرة الأقرى ، أفبعد أن أجزنا الله يأخذون ثلث ثمار المدينة حنوة ، لا والله . فلم يغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وسر بذلك المسلمون جميعاً^(١) .

أما عن أساس الشورى من أفعال الصحابة ، فإن الثابت تاريخياً أن الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اقتدوا برسول الله عليه الصلاة والسلام فكانوا يتشاورون في كل الأمور الهامة التي تحدث لهم .

— وأول ما تشاور فيه الصحابة الخلافة ، فإن النبي لم ينص عليها حتى كان فيها بين أبي بكر والأنصار ما سبق بيانه .

— وتشاوروا في أهل الردة واستقر رأى أبي بكر على القتال^(٢) .

— كما استشار أبو بكر رضي الله عنه محابة رسول الله من المهاجرين والأنصار في غزو الشام ، ذاكر لهم أن رسول الله كان هول أن يصرف همه إلى الشام فقبضه الله إليه ، واختاره ماله فيه ثم أضاف أن « العرب بنو أم وأب ، وقد أودت أن استنفرهم إلى الروم والشام فمن هلك منهم هلك شهيداً ، وما عند الله خير للأبرار ، ومن عاش منهم عاش مدافعاً عن الدين مستوجباً على الله عز وجل ثواب المجاهدين » ثم طلب إليهم رأيهم ، وبعد مناقشة بينهم أبدى فيها بعض كبار الصحابة كعمر وعبد الرحمن رأيهم انتهت المناقشة بتفويض الخليفة في الأمر ، فقام أبو بكر يدعو القوم إلى الاستعداد لغزو الروم والشام ويقول « فإني مؤثر عليكم أمراء وعاقد لهم عليكم فأطيعوا ربكم ولا تخالفوا »

(١) ابن همام : السيرة النبوية ، القسم الثاني ، المرجع السابق

ص ٤٨٨ — ٤٨٩

(٢) راجع في ذلك القرطبي ، كتاب الشعب ٦٤ صفحة ٥٨٥٦ وما بعدها .

أمرأكم وتتحسن قبضتكم وسيرتكم فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم
محسنون...م^(١).

— وكان عمر يجمع كبار الصحابة في عهده ويمنعهم من الخروج من المدينة
ل حاجته إلى استشارتهم . ومن الصور الرائعة للاستشارة ما قام به عمر قبل موقعة
نهوند . فقد وردت الأخبار للخليفة بتجمعات للفرس واستعداداتهم ضد
المسلمين الذين كانوا قد احتلوا الطرق ونادى عمر بالصلاة جامعة ؛ فاجتمع
المسلمون بالمسجد حيث عقد لهم مجلس شورى افتتحه بأن عرض ما وصل له
من أخبار وسأل المسلمين أن يشيروا عليه بما يفعل ؛ وقال لهم : أوجزوا في
القول فإن هذا يوم له ما بعده . فوقف طلحة بن عبيد الله يذلى برأيه فأعلن
طاعة المسلمين للخليفة ولما يراه . ووقف عثمان بن عفان يترحم أن يندب الجند
من الشام ومن اليمن للزحف إلى فارس وأن يقود عمر مسلمي الحجاز وهناك
يتولى القيادة العامة ؛ ثم وقف على ابن أبي طالب ينتقد هذا الرأي علي
أساس أن جنود المسلمين لو أدخلوا الشام واليمن لأمكن أن تهب بهما ثورات
يشعلها أعداء الإسلام واقترح أن يسير ثلث الجيش ويبقى الثلثان في كل مصر
من الأمصار الإسلامية ؛ وأن يبقى الخليفة بالعاصمة يدبر الأمر ويعد الجيش
بما يحتاجه من عتاد ورجال وارتأى المسلمون هذا الرأي وصار عليه عمر^(٢).

— ومن ذلك أيضاً استشارته رضى الله عنه في مسألة الوباء لما خرج إلى الشام
وأخبروه إذ كان في (سرغ) أن الوباء وقع في الشام ، للهاجرين الأولين ثم
الأنصار فاختلنا ، ثم طلب من كان هناك من مشيخة قريش من مهاجرة الفتنة

(١) محمد حسين هيكل : الصديق أبو بكر ، المرجع السابق ص ٢٨١ —

(٢) د أحمد شلبي : السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي ص ٦٠-٦١

تأففوا على الرجوع وعدم التخلو على الزبائن ، فعادى حربا بالناس : إني مصبح
على ظهر (أى مسافر والظفر الراحة) فأصبحوا عليه ، فقال أبو حبيدة :
أفرار من قدر الله . قتال عمرو بن لو أخيرك قالما يا أبا حبيدة : نعم نفر من قدر الله
إلى قدر الله رأيت لو كانت لك أبل فبيعت وأديا له عدوتان أحداهما خصبة
والأخرى جربة أليس أن رهيت الخصبة رهيتها بقدر الله ، وأن رهيت الجربة
رهيتها بقدر الله ، ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فأخبره بالحديث المرفوع
الموافق لرأى شيوخ قريش^(١) .

كل ما ذكرناه آفا من نصوص القرآن والسنة وأعمال الصحابة رضوان
الله عليهم يكشف لنا عن الأناس القانونى للشورى .

حكم الشورى :

اختلف الفقهاء فى أمر الشورى : هل تعد واجبة على الحكم أم هى مندوبة
فقط . فذهب البعض إلى أن الأمر بالشورى لم يكن واجبا وإنما كان للتنب .
وأن أمر الرسول بمشارة أصحابه إنما كان تطييبا لقلوبهم ليكون أنشط لهم فيه
يفعلونه^(٢) .

ونحن لا نوافق على هذا رأى ونرى أن الشورى واجبة على الحكم
ولستند فى ذلك إلى ما يلى :

أولا : أن القرآن الكريم قد أشار إلى الشورى فى آيتين فى إحداهما نجد
قد وضع الشورى إلى جانب ركنين هامين من أركان الإسلام (الصلاة والزكاة)

(١) محمد رشيد رضا : الخلافة ، المرجع السابق ص ٣٢ — ٣٣

(٢) تفسير ابن كثير : ج ١ ص ٤٢٠

حق لبيكاته يمدحها بالنسبة للناس المؤمنين إجماعاً صفاته أو شرائطه الأساسية ،
بل وينتسب البعض إلى سورة الشورى بحيث كذلك لأنها السورة الوحيدة
التي قدرت الشورى عنصراً من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة^(١) .

وفي الآية الثانية نجد أن الله قد وجه الخطاب إلى الرسول بأن يلجأ
إلى الشورى وذلك بصيغة الأمر إذ قال تعالى « وشارهم في الأمر » .

ثانياً : أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يشار أصحابه في كل ما يجده
من أمور هامة تمس الجماعة المسلمة . وقد فهم الصحابة رضوان الله عليهم أن
الأمر في الشورى هو الوجوب . وذلك نجد أنهم كانوا حين ينزل بهم الأمر
لا يبرمونه من غير شورى ، وكان عمر رضي الله عنه يقول « لأخير في أمر
أبرم من غير شورى » ، ويدل على هذا الفهم كذلك أن كلا من أبي بكر
وعمر قام خطيباً في قومه أثر توليه الخلافة فقال الأول « . . فإن أحسنت
فأعينوني وإن أسأت فقوموني . . » وقال الثاني « يا أيها الناس ، من رأى
منكم في أمواجنا فليقومه ، فقام رجل أعرابي فقال : والله لو وجدنا فيك
أمواجاً لقومناه بسيوفنا ، فقال عمر الحمد لله الذي جعل في المسلمين من يقوم
هوج عمر بسيفه ، ومعنى التقويم في الخطبتين هو التنبيه إلى الحق والإرشاد
إلى الطريق المستقيم وهذا ما يدل على وجوب الشورى :

وهذا الرأي الذي ينتسب إلى أن الشورى واجبة على الحاكم هو الرأي
الراجح في الفقه ، وفي ذلك يقول ابن عطية : والشورى من قواعد الشريعة
وهذا من الأحكام من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب ، هذا ما لا خلاف
فيه وقال ابن خوز منداد : واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون
وما أشكل عليهم من أمور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحروب ،

(١) محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ، المرجع السابق ص ٣٦٨

موجوده الناس فيما يتعلق بالمصالح ووجود الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمايتها^(١).

وفي ذلك يقول الأستاذ محمد رشيد رضا : « وإذا أوجب الله المشاورة على رسوله فغيره أولى ، وسيرة الخلفاء الراشدين واجماع الأمة ناطق بذلك ، وأن جهل ذلك من جهله من الفقهاء فجعلوها فضيلة لا واجبة لارضاء الملوك والأمرء^(٢) » .

هل الشورى ملزمة :

إذا كنا قد اتهمنا إلى أنه من الواجب على الحكام الاتجاء إلى الشورى ، فهل يعد كذلك واجبا عليهم العمل برأى أهل الشورى ، وبعبارة أخرى هل يعد رأى هؤلاء ملزما للحكام أم لا ؟

ذهب فريق من الفقهاء إلى أن الشورى غير ملزمة للحكام وسندهم في ذلك أنه لا يوجد في القرآن الكريم ولا في السنة الشريفة نص يلزم الحاكم بالأخذ بالرأى الذى يشير به أهل الشورى . فالآية الكريمة التى أمر الله فيها رسوله عليه الصلاة والسلام بالشورى وهى « وشاورهم فى الأمر » يعقبها قوله تعالى « فإذا عزمته فتوكل على الله » فمن هذه الآية يتبين أن على الرسول أن يعفى — بعد المشورة — فى تنفيذ رأى الذى عزم عليه لا ذلك الذى أشير عليه به ، وبعبارة أخرى فإن الرسول غير ملزم باتباع رأى أهل الشورى إذا هو لم يقتنع به .

(١) راجع فى ذلك القرطبي ، كتاب الشعب ١٢ ص ١٤٩١ — ١٤٩٢ والشوكاني : فتح القدير ، الطبعة الأولى ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ج ١ ص ٣٦٠

(٢) محمد رشيد رضا : الوحي المهدى ، مكتبة القاهرة بالأزهر ص ٢١٠

وفي ذلك يقول القرطبي، والاشوري مبنية على اختلاف الكراء، والمختلِف
ينظر في ذلك اختلاف وينظر في أقربها قولاً إلى الكتاب والسنة، فإذا أرشده
الله تعالى إلى ما شاء منه هزم عليه وأقنعه متوكلاً عليه، ثم قل بعد هذا من
قتادة أنه قال في تأويل قوله تعالى «فإذا هزمت فتوكل على الله» أي قال
أمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام إذا هزم على أمر أن يغيث فيه ويتوكل
على الله، لا على مشاورتهم. ثم يقول القرطبي «والمزم هو الأمر المروي
المنقح، وليس ركوب الرأي دون روية هزماً».

وإذا تركنا القرطبي إلى الطبري نجد يقول في تفسير الآية «فإذا صح
هزمك بتقينا إياك وتسديدا لك فيما نالك وجزبك من أمر دينك ودنياك
فامض لما أمرك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفه،
وتوكل فيما تأتي من أمورك وتدع وتحاول أو تزاوَل على ربك، فتق به في كل
ذلك، وأرض بقضائه في جميعه دون آراء سائر خلقه وموالاتهم»^(١).

ويضيف أحد القائلين بهذا الرأي^(٢) إلى ما تقدم أنه إذا رجعنا إلى صدر

(١) من القائلين بهذا الرأي الدكتور محمد يوسف موسى حيث قرر - بعد
أن أود التفسيرات التي قبل بها في آية الشورى - ولعل لنا بعد ذلك أن تقول
أن الرسول أمر بالاستشارة المعاني التي عرفناها وإن كان مؤيداً بوحى الله
وتسديده. ولكن كان له أيضاً بلا ريب أن يعضى لما يقدم عليه من رأى وأن
يخالف رأى أصحابه. ثم يضيف وربما كان ذلك أيضاً للإمام الذي توافرت فيه
المعروف اللازمة لتوليته شرفاً لأنه هو المسئول الأول عن الأمة وسياستها أمام
الله والأمة والتاريخ «نظام الحكم في الإسلام» ص ١١٤ - ١٢٠.

(٢) د. عبد الحميد متولى: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، المرجع
السابق ص ٦٦٤ - ٦٦٧ ومن القائلين بهذا الرأي أيضاً أبو الأهل اللودودي
في تدوين الدستور الإسلامى المرجع السابق ص ٤١ - ٤٢.

الإسلام لتختصر في الحالات التي التبا فيها الرسول والخلفاء الراشدون إلى الشورى فإننا نجد أن الرسول لم يأخذ برأي أصحابه في حادثة أسرى بدر وإنما أخذ برأيه الذي كان يشاركه فيه أبو بكر ، كما نجد أبا بكر لم يأخذ برأي الجماعة في مباحثتين :

أحدهما : المسألة الشهيرة المعروفة بقتال المرتدين أو أهل الردة ، وكان ذلك في بداية عهد الخلافة ، حيث أعلن أبو بكر عزمه على قتالهم فقالوا : نصلي ولا تؤدى الزكاة فطلب المسلمون من أبي بكر أن يقبل منهم ذلك ، وطلبوا من عمر أن يخلو بأبي بكر لينتبه عن عزمه ، ولكن أبا بكر صمم على قتالهم ونفذ ما صمم عليه ، ولم يحتج عليه أحد بأنه خالف الرأي الذي أشار به المسلمون بما يقرب من الإجماع .

أما المسألة الثانية : التي خالف فيها أبو بكر رأي الجماعة فهي الخاصة بانفاذ يمين أسامة بن زيد .

ويتمى أصحاب هذا الرأي من ذلك إلى القول بأن الشورى ليست ملزمة للمسلم .

وذهب رأى وسط إلى أن الرجوع إلى سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وسيرة الخلفاء الراشدين يبين أن الشورى التي قدنها لهم المسلمون أتبعوها والتزموا بها بصفة عامة ، وأنه في الحالات النادرة التي لم يتبع فيها الخلفاء للشورى المشورة كان لديهم الأسباب الجدية التي تبرر ذلك ، فأبو بكر حين أمر على قتال المرتدين على خلاف رأى أهل الشورى فإنه استند في ذلك إلى حجة شرعية ، ويتمى أصحاب هذا الرأي إلى القول بأن الخليفة - كبتداء - ملتزم بإتباع مشورة المسلمين ما لم يكن لديه سبب مجدى يحميه على خلاف ذلك^(١) .

ويطلب على هذا الرأي أنه لا يبين لنا متى يلتزم الخليفة برأى المسلمين ومتى لا يلتزم فقد تولا المسألة دون أن يضع لها ضابطاً محدداً .

وهذا يؤدي إلى أن يترك الأمر لرئيس الدولة ليحدد بنفسه — ووفق هواه — متى يلتزم ومتى لا يلتزم برأى المسلمين . فكان الالتزام وعدمه متروكاً له إن شاء التزم وإن شاء لم يلتزم .

وهكذا فإن هذا الرأي يمكن أن يؤدي إلى نفس النتيجة التي انتهت إليها الرأي السابق وهي أن الحاكم لا يلتزم برأى المسلمين .

— وذهب فريق ثالث إلى أن الشورى ملزمة للحكام ^(١) .

ويأخذ الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى على هذا الفريق — بحق — أنهم

(١) من هؤلاء :

— محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وثمينة ، المرجع السابق ص ٣٢٠ حيث يقول ولم يضع القرآن ولا الرسول الشورى نظاماً خاصاً ، وإنما هو النظام الفطري يجمع النبي أو الخليفة من بعده أصحابه وي طرح عليهم المسألة ويبدون رأيهم فيها ومتى أجموا على رأي أو ترجح عندم رأي من طريق الأغلبية أو عن طريق قوة البرهان أخذ به وتقيده .

— عبد الوهاب خلاف : السلطات الثلاث في الإسلام ، بحث منشور في مجلة القانون والاقتصاد في أعداد يونيو ١٩٣٥ ، مارس ١٩٣٦ ، أبريل ١٩٣٧ ص ٤٦١ حيث يقول « إن من العلماء سابعهم الله من قال أن الأمر بالتشاور كندب لا الوجوب ، ومنهم من قال أنه الوجوب ولكن لا يجب على المنسخير أن يتبع رأي مستشاريه ، وفي ظل هذه التأويلات هدم الشورى كثير من الخلفاء واعتقدوا سلطانهم المطلق فيما يريدونه . »

— شفيق القادر جوده : الإسلام وأوضاعنا السياسية ، المرجع السابق ص ١٥٠ حيث يقول — الواقع أن الشورى لن يكون لها معنى إذا لم يوفق برأى الأكثرية .

لا يقومون بمناقشة تفسيرات كبار المفسرين للآية القرآنية التي نزلت بأمر
بأمر الرسول بالشورى، كما أنهم لا يقدمون أسانيد معقولة تؤيد رأيهم^(١).
ونحن إذا نعتق هذا الرأي الثالث نحاول أن نستدرك ما طلت هؤلاء
الفتهاء فنقول:

أولاً : أن المفسرين الذين تعرضوا لتفسير آية «وشاورم في الأمر» ومنهم
الطبري والقرطبي وغيرهما، إن كانوا قد استخلصوا من الآية أن الشورى غير
ملزمة، فقد كانوا يقصدون أنها غير ملزمة للرسول فقط باعتبارها يوحى إليه
ومؤيد من الله تعالى، وليس ذلك شأن خلفاء والحكام من بعده. فهي إذن
خاصية له عليه الصلاة والسلام لا يشاركه فيها غيره، ويؤيد هذا النظر عبارة
الطبري وهي نفس العبارة التي يستخلص منها أصحاب الرأي الأول أن الشورى
غير ملزمة يقول الطبري في تفسيره هذه الآية مانعه «ومع ملاحظة أن الخطاب
موجه إلى الرسول الكريم» - فإذا صح هزمك بتثبيتنا إياك، وتسيدينا لك
فيا ناك وحزبك من أمر دينك ودنياك، فامض لما أمرناك به وافق ذلك آراء
أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفه... الخ، والذي يلفت النظر عبارة
القرطبي «فامض لما أمرناك به» فإذا كان رأى الرسول في الواقعة هو ما أمره
الله به، فمن المنطقي بل من الواجب عليه ألا يلتزم - وهو ينطق بما أمره الله
به - برأى غالبية المسلمين بل ولا إجماعهم.

وإذن فالخطاب في آية «وشاورم في الأمر» فإذا هزمت فتوكل على الله
موجه للرسول صلوات الله وسلامه عليه. وإذا كان الفتفاء قد استخلصوا من
الشق الثاني - وهو قوله تعالى «فإذا هزمت فتوكل على الله» أن الرسول غير

(١) د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، المرجع
السابق ص ٦٦٤ - وما بعدها.

مفيد بالشورى ، فإن قلت : لأنه رسول الله ، وليس ذلك لأحد من بعده ،
وعلى هذا فلا يصح قياس خلفاءه ولا غيرهم من الخلفاء على الله عليه وسلم .
ولعل هذا المعنى هو ما أحسن به المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى وهو
من القائلين بأن الشورى ليست ملزمة ، إذ بعد أن قرر أن للرسول عليه الصلاة
والسلام أن يعفى فيما يقدم عليه من رأى وإن خالف رأى أصحابه ، أضاف
« وربما كان ذلك أيضا للإمام الذى توافرت فيه الشروط اللازمة لتوليته شريطة »
والذى يلفت النظر فى عبارته الأخيرة هى كلمة « وربما كان ذلك أيضا للإمام »
وهى عبارة تفيد عدم الجزم وتشرع بعدم وثوق قائلها بما يقوله .

وبالإضافة إلى ما تقدم فإن التفسير الذى قال به الطبرى والقرطبي ليس هو
التفسير الوحيد لآية « وشاورهم فى الأمر » فقد أخرج ابن مردويه عن على
كرم الله وجهه قال سئل رسول الله عن العزم أى قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر »
فلذا عزمتم فتوكل على الله ، فقال « مشاورة أهل الرأى ثم اتباعهم »^(١) وهذا
يدل بوضوح على أن الحاكم يتعين أن يلتزم برأى أهل الشورى .

ثانياً : أنه رغم ذلك كله ، ورغم أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه
مفيد بالوحى إلا أنه قد ألزم برأى أصحابه فى كل الأمور التى استشارهم فيها .
فى غزوة بدر حين بلغه عليه الصلاة والسلام خروج قريش ليمنعوا هجرهم
ليستشار أصحابه فأشاروا بالخروج للاقتحام فوافق على ذلك .

وفى نفس الغزوة أيضا فى بدر قبل التحام الجيشين كانت هناك مشورة أخرى
هى مشورة الحباب بن المنذر التى قبلها الرسول وغيره للوقع .

(١) محمد رشيد رضا : الخلافة ، المرجع السابق ص ٣٨

وفي غزوة أحد نزل صلوات الله وسلامه عليه على رأى المسلمين وتخرج من المدينة ليقاتل المشركين وعند جبل أحد رغم أن ذلك كان مخالفاً لرأيه إذ كان يفضل عدم الخروج من المدينة .

وحين جاءه وفد هوازن مسلمين يسألوه أن يرد إليهم أموالهم وسبيهم قام عليه الصلاة والسلام خطيباً في المسلمين قائلاً « أما بعد فإن اخوانكم قد جاءونا قائبين ، وإنى قد رأيت أن أرد إليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب ذلك فليفعل ، ومن أحب منكم أن يكون على حفظه حتى نعطيه إياه من أول ما يفيء الله علينا فليفعل ، فقال للناس قد طبنا ذلك يا رسول الله . ومع ذلك غم يكتف الرسول بهذه الإجابة للتمجدة بل قال : أنا لا تدري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن ، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أركم ، فرجع الناس فكلهم عرفاؤهم ، ثم رجعوا إلى رسول الله فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا .

فإذا كان الرسول صلوات الله وسلامه عليه كما يتبين من تلك الأمثلة قد اتزم برأى المسلمين وهو رسول ، أفلا يلتزم بهذا الرأى خلفاؤه من بعده وسائر حكام المسلمين من باب أولى .

ثالثاً : أنه غير صحيح ما ذهب إليه الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى من أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يأخذ برأى أصحابه في حادثة أسرى بدر ، وأنه إنما أخذ برأيه الذى كان يشاركه فيه أبو بكر . ذلك أن الثابت تاريخياً أن الرسول بعد موقعة بدر استشار أصحابه فيما يفضل بشأن الأسرى ، وقبل الفداء من أسرى بدر برأى أكثر المؤمنين بعد استشارتهم فلو اقم أن الذين طلبوا منه عليه الصلاة والسلام اختيار الفداء كثيرون وإنما ذكر في أكثر الروايات أبو بكر لأنه أول من استشارهم الرسول ، وأول من أشار بذلك ، كما

كان أكبرهم مقاماً ، ويؤيد ذلك ما رواه ابن النضر عن قتادة قال في تفسير آية « ما كان لني أن يكون له أسرى » أراد أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يوم بدر الفداء . ولقد ذكر أن الذي أراد ذلك هم أصحاب محمد وليس قط أبي بكر ، ومثله ما رواه الترمذي والنسائي وابن حبان في صحيحه والحكم بإسناد صحيح^(١) .

رابعا : أما بالنسبة لما يقرره الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى وغيره من الكتّاب من أن أبا بكر رضى الله عنه لم يأخذ برأى الجماعة في مسألتين .
— قتال المرتدين ومائى الزكاة .
— وإفاد بئث أسامة بن زيد .

فإنه بالنسبة لمسألة الأولى فإن أبا بكر لم يخضع لرأى الجماعة لأنه كان يستند إلى أصل شرعى ، فلم تكن للمسألة اجتهد ليغلب رأى هذا أو ذاك ، وإنما كان أصلا شرعيا ذكره أبو بكر فخضع له الجميع .

وقد عبر أبو بكر عن هذا الأصل الشرعى بقوله « والله لو منعوني عقالا يمر كانوا - يعطونه لرسول الله لحاربهم عليه^(٢) » .

وكذلك الأمر بالنسبة لانفاذ بئث أسامة بن زيد . فلقد كان رسول الله عليه الصلاة والسلام هو الذى بعثه ، وكان وهو على فراش الموت يقول « انفذوا بئث أسامة^(٣) » فرأى أبو بكر - بحق - أن لا يحق له ولا لجماعة

(١) تفسير الخازن ج ١ ص ٨٨ .

(٢) د . أحمد شاوي : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى ، المرجع السابق ص ٦١ .

(٣) راجع فى ذلك سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ص ٦٥٠ حيث يقول : « قال ابن اسحاق : وأحد منى محمد بن جعفر بن الزبير ، عن عروة بن الزبير :

المسلمين ولا للأمة مجتمعة أن تخالف رسول الله أو تنقض أمرا قرره . وهذا المسلك من أبي بكر رضى الله عنه يجد سنده في قول الله تبارك وتعالى « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ خلا سبينا »^(١) .

خامسا : أن الإسلام الذى رفع الشورى إلى الحد الذى اعتبرها فيه من دعائم الإيمان وصفة من الصفات المميزة للمسلمين ، فسوى بينها وبين الصلاة والاتفاق في قوله تعالى « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » الإسلام الذى فعل ذلك لا يمكن أن يريد من الشورى حين يقررها مجرد « محمّدة اختيارية » يقصد بها مجرد تأليف القلوب وتطبيب النفوس دون التزام بها ، كما ينحسب إلى ذلك صنائع الملوك المستبدين وإلا كانت شكلا فارغا من أى مضمون .

نظام الشورى :

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل جاء الإسلام بنظام محدد للشورى ؟

== وغيره من العلماء ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استبطأ الناس في بحث أسامة وهو في وجهه ، وخرج فاصبا رأسه حتى جلس على المنبر ، وقد كان الناس قالوا في أمرة أسامة : أمر غلاما حدثا على حجة المهاجرين والأنصار ، فحمد الله وأثنى عليه بما هو له أهل ، ثم قال : « أيها الناس اتقوا وأبشئ أسامة ، فاستمرى لئن قُلت في إمارته لقد قُلت في إماره أبيه من قبل وأنه خليق للإمارة وإن كان أبوه خليقا لها » قال ثم نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكش الناس في جهازهم « واستمر برسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه ، وخرج أسامة ، وخرج بجيشه معه حتى نزلوا الجرف من المدينة على قريش فحارب به عسكره وقام إليه الناس وقتل رسول الله صلى الله عليه وسلم قائما . أسامة والناس لينظروا ما الله قاص في رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

(٧) الأحزاب : ٣٦ -

يبين نطاقها، أى الموضوعات التى يمكن اختشارة الأمة فيها، ويبين أهلها أى
الذين يمكن استشارتهم. ويبين كذلك كيفية إبداء المسلمين لأرائهم والأغلبية
الطلوبة لىكى يصبح رأى تالزما ؟ .

إن الإجابة عن كل ذلك لا شك بالنفى ، فليس للاسلام نظام محدد لا يجوز
غيره فى كل هذه المسائل .

فالنبى صلوات الله وسلامه عليه قد أقام الشورى فى زمنه بحسب مقتضى
الاحوال ، من حيث قلة المسلمين واجتماعهم معه فى مسجد واحد فى زمن الهجرة التى
انتهت بفتح مكة - فكان يستشير السواد الأعظم من المسلمين كما فعل يوم
بدر ويوم أحد ، وكان صلوات الله وسلامه عليه يستشير فى كل أمر من أمور
الأمة إلا ما ينزل عليه الوحي .

ولما كثر المسلمون وامتد حكم الإسلام بعد الفتح إلى الآفاق البعيدة من
المدينة يمكن أن يقال أنه قد ظهرت الحاجة إلى وضع نظام للشورى يبين كل
مسألة من المسائل السالف بيانها ، ومع ذلك فإن النبى صلى الله عليه وسلم لم
يضع هذا النظام لأسباب عديدة نعتقد أن من أهمها :

أولاً : أن تنظيم الشورى أمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية
فى الزمان والمكان . وكانت تلك المدة القليلة التى عاشها الرسول بعد فتح مكة
مبدأ دخول الناس فى دين الله أفواجا ، وكان عليه الصلاة والسلام يعلم أن هذا
الأمر سينمو ويزيد وأن الله سيفتح لأمة الممالك ، ويخضع لها الأمم وقد بشرها
بذلك . كل هذا كان ملما من وضع نظام للشورى يعطى للأمة الإسلامية فى عام
الفتح وما بعده من حياة النبى وثى العصر الذى يتلو تحضره إذ تمتع الممالك
الرأسة وتدخل شعوب جديدة فى الإسلام ، لأنه لا يمكن أن تكون القواعد
الواقعة لذلك الزمن صالحة لكل زمن ، والنظام الصالح لحال العرب فى مسائلهم

صالح لم يعد ذلك أو صالح لغيرهم، فكان الأخسكم أن يترك النبي عليه الصلاة والسلام للأمة أن تصنع النظام الصالح لها طبقاً لمقتضيات العصر ومتطلباته، عرّفها .

ثانياً : أن النبي صلوات الله وسلامه عليه لو وضع قواعد مؤقتة للشورى بحسب حاجة ذلك الزمن لاتخذها المسلمون ديناً ، وحاولوا العمل بها في كل زمان ومكان ، وما هي من أمر الدين ، ولأصبح من الصعوبة إقناع الأمة بأنه يجوز لها أن تتصرف في هذه القواعد - عند الحاجة - بالنسخ والتقييد والتبديل ، ذلك لأن الناس يتخذون كلامه صلوات الله وسلامه عليه - في كثير من أمور الدنيا - ديناً لا يمكن الحيطة عنه ، مع أنه عليه الصلاة والسلام يقول : « أتم أعلم بأمور دنياكم » رواه مسلم ، وقوله : « ما كان من أمر دينكم فإلى وما كان من أمر دنياكم فأتهم أعلم به » رواه أحمد .

وإذا كان الأمر كذلك وكان الإسلام خالياً من أى تنظيم محدد للشورى فلا بأس من الاجتهاد في ضوء قواعد الإسلام الكلية وأصوله الدائمة لكي نسهم في بناء تنظيم لهذه الشورى .

وسوف يتناول بحثنا :

- نطاق الشورى .
- أهل الشورى .
- كيفية إبداء الرأي والأغلبية المطلوبة .

نطاق الشورى أو مجالها :

أول ما ينبغي في هذا الخصوص هو أن نميز بين مجال الشورى ومجال التشريع ، ذلك لأن كثيراً من الفقهاء يخلطون بينهما ويستعملون تعبير الشورى

وتعبير التشريع على أنهما مترادفان . ونزاهم لذلك يعبرون عن أهل التشريع بأهل الشورى والعكس ، مع أن التشريع يختلف عن الشورى ، وأهل التشريع ليسوا هم أهل الشورى ، ونطاق الشورى أو مجالها يختلف تبعاً لذلك عن مجال التشريع^(١) .

فالتشريع هو وضع القواعد القانونية العامة الملزمة بمعرفة السلطة المختصة ، والسلطة المختصة بالتشريع هي الله ورسوله فيما فيه نص ، أما فيما ليس فيه نص فإن السلطة المختصة بالتشريع هي الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد على النحو الذى أوضحناه وبالله وابط التى ذكرناها ، وليس للخليفة أى سلطة في التشريع فمجال التشريع إذن هو وضع القواعد العامة الملزمة ويمبر عنه بالمجال التشريعى . أما الشورى فإنها تتعلق بالمجال التنفيذى وليس لها أى شأن بالمجال التشريعى ، فالخليفة أو رئيس الدولة كما نعلم له اختصاصات تنفيذية معينة سبق لنا بيانها . وفى نطاق هذه الاختصاصات التنفيذية فإنه يتعين عليه إذا عرضت مسألة هامة تتعلق بمصلحة عامة للأمة ، أن يستشير الأمة فيها .

مثال ذلك : من اختصاصات الخليفة سلطة إعلان الحرب ، هذا اختصاص تنفيذى له ، لكنه عليه قبل أن يباشر سلطته فى إعلان الحرب أن يستشير الأمة ، باعتبار أن إعلان الحرب من المسائل الخطيرة التى تتعلق بأمن الأمة وسلامتها ومستقبلها .

وعلى هذا فى المجال التشريعى فإن الأمة تشرع ولكنها فى مجال الشورى تقدم فقط مشورة أو رأياً . حقيقة أن هذا الرأى — فيما نرى — ملزم للخليفة

(١) من الذين يخلطون بين الشورى والتشريع وبين أهل الشورى وأهل التشريع ، أبو الأعلى المودودى ، أنظر كتابه : تدوين الدستور الإسلامى ، المرجع السابق ص ٤١ - ٤٤ .

ولم يكنه لا يتضمن وضع قاعدة عامة تدير عليها الجماعة كقانون فالشورى
تقابل الاستفتاء في الوقت الحاضر .

والدليل على أن الشورى غير التشريع ، وأنت أهل الشورى غير أهل
التشريع أن الرسول عليه الصلاة والسلام أمر بالاستشارة وكان يستشير فولا ،
ولا يمكن أن يكون ذلك بقصد التشريع لأنه في هذه كان هو للشرع وخده
والدليل الثانى أن الفقهاء اختلفوا في نطاق الشورى فالبعض ذكر أنها في
مسائل الحرب فقط ، وزاد البعض مسائل أخرى... إلى آخر الخلاف للعروف
في نطاق الشورى والذي سوف نعرض له بعد قليل ، وأنهم اختلفوا حول
ما إذا كانت الشورى واجبة على الحاكم أم غير واجبة ... ملزمة له أم غير
ملزمة ، ولو كان المقصود بالشورى التشريع لما كان من المقصور أن يشور مثل
هذا الخلاف .

وإذا تبين لنا أن الشورى ، إنما تتعلق بأعمال التنفيذ ، وليس بأعمال
التشريع^(١) ، فإنه يتعين علينا أن نجد أى أعمال التنفيذ يجب على الحاكم
أورئيس الدولة أن يلجأ فيها إلى الأمة طالباً مشورتها .

من غير للتصور بطبيعة الحال أن يمتد مجال الشورى إلى كل أعمال

(١) من هذا رأى الأستاذ الدكتور السنهورى أنظر رسالته في الخلافة ،
المراجع السابق ص ١٨٢ وما بعدها وبقریب منه يقول الأستاذ الدكتور
مصطفى كمال وصفي حيث يذكر أن عمل الشورى إنما يكون في أمور الملاءمة
والتقدير لا في أمور انزال الحكم الشرعى لأن العمل الأخير يكون عملاً لتداول
وليس للشورى ، والتداول عمل على يخضع لضوابط العملية لا للتقدير والملاءمة
ويقوم به الفقهاء . راجع ذلك في كتابه النظام الدستورى في الإسلام مقارنة
بالنظام المصرية ، ط ١ مكتبة وهبه سنة ١٣٩٤ هـ — ١٩٧٤ م ص ١١٨ .

التنفيذ، وإلا لما كان لرئيس الدولة أية سلطة مستقلة أو شبه برية في أحد من الأمور، ولأصبح الأمر فوضى يتدخل الأمة في كل صغيرة وكبيرة من مهام الدولة، وهو أمر يؤدي إلى تقييد الأمور لا إلى تبسيطها.

وإذا كان الأمر كذلك فلا مفر من قصر الشورى على بعض أصناف التنفيذ دون البعض الآخر وهنا تصطدم بصعوبة تحديدنا البعض دون البعض ذلك فقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن الشورى إنما تكون في مكائد الحروب وعند لقاء العدو^(١).

وذهب البعض الآخر إلى أن الرسول كان يستشير أصحابه في كل الأمور العامة^(٢).

وذهب آخرون إلى أن الشورى تكون فيما لم يرد بشأنه نص^(٣).

والرأي الأول يقصره الشورى على مكائد الحروب يضيق كثيراً في نطاق الشورى بل هو يحصرها في نطاق معين بلا دليل أو مستند، ولعل القائلين بهذا الرأي قد بنوه على أساس أن غالبية الوقائع التي تملأ التاريخ أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد استشار فيها أصحابه إنما كانت متعلقة بحروب وغزوات على أنه لا ينبغي الوقوف عند الحرب باعتبارها حرب وكفى وإنما يتعين النظر إليها باعتبارها حدثاً بارزاً وأمرأ هاماً من أمور المسلمين

(١) راجع في ذلك القرطبي، كتاب الشعب ١٢ ص ١٤٩٢ والزمخشري :
الكشاف - المرجع السابق ص ٢٣٦ .

(٢) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ، المرجع السابق
ص ١١٨ .

(٣) القرطبي : كتاب الشعب ١٢ ص ١٤٩٢ وفي نفس المتن أبو زهرة :
تاريخ المذاهب الإسلامية المرجع السابق ص ٣٧ - ٣٨ .

يتعلق بمستقبلهم ومستقبل العقيدة الجديدة التي اعتنقوها . وفي هذه الحالة فإنه يتعين أن يقاس على الحروب كل أمر هام له شأنه بالنسبة للجماعة ومستقبلها . ويؤخذ على كل من الرأيين الثاني والثالث أنه يوسع أكثر مما ينبغي . فالقول بالاستشارة في كل الأمور ، أو في كل ما لم يرد فيه نص معناه الاستشارة في كل أعمال التنفيذ ، لأن ما فيه نص قليل كما رأينا ، وهذا ما يؤدي إلى الفوضى والقضاء على سلطة رئيس الدولة كلية .

لذلك فإن أقرب الآراء في نظرنا إلى الصواب هو القول بأن الشورى إنما تكون في المسائل ذات الأهمية والخطر بالنسبة للجماعة ومستقبلها . وشبه بذلك ما نص عليه دستور جمهورية مصر العربية الصادر في ١١ سبتمبر سنة ١٩٧١ في المادة ١٥٢ منه التي تقول « لرئيس الجمهورية أن يستفتي الشعب في المسائل الهامة التي تتصل بمصالح البلاد العليا » .

أهل الشورى :

بيننا عند الكلام عن نطاق الشورى أن هناك من يخلط بين الشورى والتشريع ، وبين أهل الشورى وأهل التشريع فيرى أن الاثنين بمعنى واحد ، ولقد بينا ما في هذا للمسلك من خطأ باعتبار أن الشورى إنما تتعلق بالمجال التنفيذي وليس بالمجال التشريعي .

ولقد ترتب على هذا أن الكتاب الذين وقعوا في هذا الخلط فاعتبروا الشورى والتشريع أمراً واحداً ، قد ضيقوا من أهل الشورى فأرأوا أنهم أهل الحل والعقد^(١) .

(١) السنهوري : الخلافة في المراجع السابق ص ١٨٢ - ص ١٨٣ وكذلك الأعلى المودودي : تدوين الدستور الإسلامي ، المراجع السابق ص ٤١ ص ٤٢ ص ٢٧ - - الدولة والسيادة

ومع ذلك فقد اتفق الأستاذ محمد رشيد رضا ناهية أخرى ، : فنذهب إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أقام الشورى في زمنه بحسب مقتضى الحال من حيث قلة المسلمين واجتماعهم في مسجد واحد في زمن وجوب الهجرة التي انتهت بفتح مكة وكان يستشير السواد الأعظم منهم وهم الذين يكونون معه ، ويخص أهل الرأي والمكانة من الراسخين بالأمور التي يضر إفشاؤها^(١) ويزيد الأمور وضوحاً في موضع آخر حيث يصرح بأن الرسول كان يستشير جمهور المسلمين فيما لهم به علاقة عامة ويعمل برأى الأكثر وإن خالف رأيه كما استشارتهم في غزوة أحد في أحد الأمرين : الحصار في المدينة أو الخروج إلى أحد لقاء للشركين فيه ، وكان رأيه ورأى كبار الأمة الأول ورأى الجمهور الثاني : فنفذ رأى الأكثر ، ولكنه استشار في مسألة أخرى بدر خواص أولى الأمر وعمل برأى أبي بكر^(٢) .

فكان الأستاذ محمد رشيد رضا يرى أن الرسول كان يفرق بين أهل

== وعبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية ، المرجع السابق ص ١٥٤ ص ص ١٥٦ حيث يقوله وإذا كان منطق الحال يقتضي أن يكون أهل الشورى أو أكثرهم ممن لهم الملم تام بالشريعة الإسلامية إذ الشورى مقيدة بالألا تخرج على مقتضى الشريعة الإسلامية ولا روحها التشريعية . ولما كانت الحياة قد تعقدت . وكان المسائل غير وجهها التشريعي وجوها أخرى فنية فقد وجب أن يكون أهل الشورى من الملمين بالشريعة الإسلامية وبالعلوم والفنون والصناعات . وغيرها وواضح من ذلك أنه يتحدث عن التشريع وأهله وليس عن الشورى وأهلها ، ومن ثم فهو يخلط بين الشورى والتشريع .

(١) تفسير المنار : ج ٤ ص ١٩٩ ص ٢٩٢ .

(٢) محمد رشيد رضا : الوحي الحمدي - المرجع السابق صفحة ٢٩٨ -

ص ٢٠٩ .

والشورى حسب موضوع الشورى . فإن كان أمراً عاماً يهم للمسلمين كلهم ، استشار فيه جمهور المسلمين . أما إذا كانت أمراً من الأمور التي يضر إفشاؤها ، استشار فيه أهل الرأي وللكأنة . أو خواص أولى الأمر كما قرر في موضع آخر ، واستشهد على ذلك بموضوع أسرى بدر .

وهذا الرأي وإن كان يقترب من الرأي الذي تقول به إلا أنه يؤخذ عليه أن هذه التفرقة التي أتى بها لا يوجد عليها أي دليل .

فليس هناك ما يدل على أن الرسول — بالنسبة لأسرى بدر — قد استشار خواص أولى الأمر فقط دون جمهور المسلمين بل إن صاحب الرأي نفسه قد نفي ذلك في موضع آخر حيث قال : « قبل النبي من أسرى بدر الفداء برأي أكثر المؤمنين بعد استشارتهم »^(١) .

ويضيف في موضع آخر : « والذين طلبوا منه صلى الله عليه وسلم اختيار الفداء كثيرون وإنما ذكر في أكثر الروايات أبو بكر لأنه أول من أشار بذلك ولأنه أول من استشارهم كما أنه أكبرهم مقاماً ويوضحه ما رواه ابن المنذر عن قتادة قال في تفسير الآية : أراد أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يوم بدر الفداء فقادوهم بأربعة آلاف . ومثله ما رواه الترمذي والنسائي وابن حبان في صحيحه والحكم بإسناد صحيح »^(٢) .

وحق إن صح أنه عليه الصلاة والسلام قد استشار في أسرى بدر خواص أولى الأمر دون جميع المسلمين ، فإنه يمكننا القول بأن ذلك إنما تم قبل أن تنزل آية الأمر له بالمشاورة إذ من المعروف أن الآية المذكورة إنما نزلت في هزيمة أحد .

(١) تفسير المنار ج ١٠ ص ٨٥ - ص ٨٨ .

(٢) تفسير المنار : ج ١٠ ص ٨٨ .

والرأى عندنا أن أهل الشورى هم جميع المسلمين . وليس أهل الحل
والمقد فقط ودليلنا على ذلك :

أولاً : ان الشورى هي حق مقرر للمحكومين . وهذا الحق مستمد من قوله تعالى .
« وأمرهم شورى بينهم » فقد وصف الله الأمر هنا بأمرهم « جميعاً » .
وإذا كان الأمر للجميع فقد استوى في استحقاقه والقيام عليه الحاكم والمحكوم
فليس لاحد ان يستأثر به دون الآخر . ورب قائل ان قيام أهل الحل والمقد
بحق الشورى لا يتعارض مع كون الشورى حق لجميع الأمة لأن أهل الحل
والمقد إنما ينوبون في ذلك عن الأمة . ولكننا مع ذلك لا نوافق على هذا
القول لأن النص الأمر الذي قرر الشورى ، إنما أمر الرسول ان يشاور
المؤمنين مباشرة دون واسطة او نيابة وذلك بقوله « وشارهم في الأمر »
فالنص لم ينشأ نيابة على قرار النص الوارد في تأسيس الساعة والذي يقول
« ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر »
فأشار بذلك إلى قيام جماعة نائبة عن الأمة هم أهل الحل والمقد لكي يتولوا
حق الأمر والنهي في الجماعة على نحو ما اسلفنا البيان .

ثانياً : ان الرسول عليه الصلاة والسلام كان يستشير جمهور المسلمين ،
وليس فئة معينة منهم ولقد فعل ذلك في غزوتي بدر واحد .

ثالثاً : أن رجوع الحاكم إلى الأمة في المسائل الهامة هو الأولى بالاتباع
لأنها هي الأصل والأمر أمرها ، وما أهل الحل والمقد إلا نوابا عنها ومن حق
الأصيل أن يحتفظ لنفسه ببعض المسائل الهامة التي لا يرى أذن للنائب ولاية فيها .

وأياً ما كان أمر الخلاف بالنسبة لأهل الشورى ، ومواء رأينا أن أهل الشورى
هم جمهور المسلمين ، ورأى غيرنا أنهم أهل الحل والمقد ، فإن هذه مسألة خلافية
لا تتعلق بأصل من أصول العقيدة ولم يرد بشأنها نص حاسم . وعلى هذا فلا ريب

مطلق الحرية في أن تختار بين الرأيين ، وتضمن دستورها مآثها منها ، وإن كنا نفضل أن يكون أهل الشورى هم جميع المسلمين للأسباب التي ذكرناها .

كيفية إبداء الرأي والأغلبية المطلوبة :

ذهب بعض المستشرقين إلى أن الشورى ما كانت إلا استثناء طارياً برأى من يتصادف أن يقابلهم الخليفة أو من يكونون قريبين منه . ونحن نسلم معهم بأن تعبير الأمة عن إرادتها في ذلك الوقت ما كان يتم بطريقة منظمة محكمة منضبطة شبيهة بما يتم اليوم من أخذ آراء الشعب حتى يصل الأمر في بعض الدول إلى إجراء الانتخابات والاستفتاءات بآلات ميكانيكية كهربائية . غير أن التعلق بهذا الفرق لا يفتني شتتاً بل ويكشف عن جهل فاضح ذلك أنه يتعين في مقام المقارنة — التمييز بين المبدأ نفسه وبين أساليب تنفيذه . فالمبدأ وهو الشورى حين فرض لم يكن فرضه تمشياً مع حال الجماعة ولا نتيجة لرقبها وتقديمها فقد جاء الإسلام والعرب في أدنى درجات الجهل وفي غاية التأخر والانحطاط . وإنما قرر الإسلام مبدأ الشورى لأنه من مستلزمات الشريعة الكاملة الدائمة المستعصية على التبديل والتعديل ، ولأن تقرير هذا المبدأ قد قصد به أن يكون توجيهاً للمسلمين لمراقبة الحكام ومحاسبتهم والحد من سلطاتهم .

أما أساليب تنفيذ المبدأ وفنون تطبيقه فإنه مما يتطور حتماً مع تطور أساليب المعيشة وفنون الحياة الجماعية بصفة عامة دون أن يكون في هذا التطور ما يثير من مضمون المبدأ أو يضيف إليه ، ولذلك ترك أمره لأولى الأمر والرأى في الجماعة الإسلامية ينظمونه بما يتفق مع ظروفهم . وفي حدود استطاعتهم . فالشورى التي كان يطبقها الرسول بسماحه رأى من حوله من أصحابه أو يطبقها خليفته أبو بكر حينما يخرج على باب خبائه ويقول أشيروا على أيها الناس ،

هي من ناحية الجوهر لا تختلف عن استفتاء الشعب الذي تنظم له قوانينه
الاختيار وصناديقه^(١).

الشكل إذن لا يهنا، وليس هو مانعيل الوقوف عنده، لأن الأمة تستطيع
أن تنظم كيفية ابداء الرأي على النحو الذي تراه محققا للغاية المرجوة من
الشورى.

إنما الذي يهنا أن تقرره هنا هو أنه لا يجوز ولا يتفق مع مبادئ الإسلام
أن تنقسم جماعة المسلمين عند ابداء رأيها إلى جماعات وأحزاب، بل على كل
منهم أن يبدي رأيه بصفته الفردية. فالإسلام يأبى أن يتحزب أهله شيعة وأحزابه،
ويكون كل فريق مع حزبه سواء كان على حق أو على باطل. بل الذي يقتضيه
الإسلام أن يدور كل منهم مع الحق حيث دار وأن لا يجيد عنه.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الشورى يجب أن تقوم على الإخلاص
للله، وطاعة المسلمين، ودون نظر إلى المنافع الذاتية والعصبيات القبلية أو الاقليمية.
ولا يصح أن تقوم الشورى على كذب أو غش أو خداع أو إكراه أو رشوة
فكل ذلك يحرمه الإسلام لذاته، ومن يفعله في الشورى فإنما هو خائن لله
ورسوله، وخائن للأمانة التي حمله الله إياها فوق كذبه أو غشه، لأن الشورى
أمانة في هلق صاحبها، والمستشار مؤمن كما يقول الرسول صلوات الله وسلامه
عليه، فإن خان أمانته فقد خان الله ورسوله.

وأما من الأغلبية المطلوبة فإنه ليس من الضروري أن تجمع الأمة على أى
واحد، وإنما الرأي ما اتفقت عليه أكثرية المشيرين، ويعبر عن أكثرية
المسلمين بجماعتهم بدليل حديث حذيفة المشهور الذي أخبر فيه الرسول عليه

(١) أحمد كال أبو المجد : نظرات حول الفقه الدستوري الإسلامى، المرجع.

الصلاة والسلام بما يكون من الفتن في الأمة، قال حذيفة فما تأمرني إن أدركني ذلك قال « تلزم جماعة المسلمين وإمامهم » قال : قلت فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام . قال فاعتزل تلك الفرق كلها^(١) فإجماع في هذا الحديث ليست كل المسلمين وإمامي أكثر المسلمين ، وقد اختلفت على حق دون غيرها ، وأساس ذلك قول الرسول عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع أمتي على ضلالة^(٢) » ويد الله مع الجماعة فمن شد شد في النار^(٣) .

وخلاصة ما انتهى إليه في هذا البحث أن الشورى حق لجميع المسلمين واجبة على الحكام وأن رأى المسلمين ملزم لمؤلاء الحكم لا يجوز لهم الخروج عليه وهذا ما يشكل أكبر ضمانات تقييد السلطة والتزامها بالقانون .

لكن الإسلام لم يكتف بهذه الضمانة وحدها ، لأنه قد يحدث أن لا يستشير الحكام الأمة أو أن يستشيروها ثم لا يعملون بما تشير به لذلك تمين وجود ضمانة أخرى يكون زمام المبادرة ، فيها للأمة نفسها . هذه الضمانة الجديدة تتمثل فيما هو مقرر للأمة من حق رقابة الحكام وعزلهم وهو ما نعالجه في البحث التالي :

(١) رواه البخاري (٢) رواه ابن ماجه (٣) رواه الترمذي والنسائي

البحث الثاني

الرقابة على الأحكام وجزاؤها

رأينا أن الشورى تشكل إحدى الضمانات الأساسية لتقييد السلطة. ولكن ما العمل إذا لم يستشر رئيس الدولة وصاحب السلطة التنفيذية، وإذا استشار ولم يلتزم برأي جمهور المسلمين؟ وكيف ما العمل إذا كان أهل الحل والعقد - فيما لهم من اختصاص تشريعي - هم الذين خالفوا شريعة الإسلام أو خرجوا على روحها؟

هنا يأتي دور رقابة الأمة على كل من السلطين لإرغامها على البقاء في حدود الشرعية.

ولما كنا قد تكلمنا في للبحث السابق عن الشورى، فإنه يتعين علينا أن نتكلم عن حق الأمة في الرقابة على السلطة باعتبار أن ذلك يشكل الضمانة الثانية لتقييد السلطة، ثم تتبع ذلك بالكلام عن جزاء هذه الرقابة، كل ذلك في فرعين، نخصص:

أولهما : لرقابة على الأحكام

الثاني : لجزاء الخروج عن الشرعية.

الفرع الاول الرقابة على الحكام

أن حق الأمة في مراقبة الحكام وتقويمهم ليس محل جدل . فالنصوص التي جاءت به قاطعة في دلالتها وصراحتها ، وخلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا أول من عمل بها وطبقا .

أدلة حق الأمة في الرقابة :

وحق الأمة في الرقابة مقرر من ثلاث وجوه :

الأول : أن الأمة - كما رأينا - هي مصدر سلطان الحكام باعتبارهم نوابها وبالتزامهم بالرجوع إليها في الأمور الهامة . فإذا كانت الأمة هي مصدر سلطان الحكام نوابا عنها ، فإن الأمة يكون لها أن تراقبهم في كل أعمالهم وأن تردم إلى الصواب كلما أخطأوا أو تغلهم كلما عوجوا .

وأساس ذلك كله هو النص الدستوري الوارد في تأسيس السلطة وهو قول الحق تبارك وتعالى « ولئن كنتم أمم يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر أولئك هم المفلحون » .

وفي هذا النص يقول الأستاذ الإمام محمد عبده أن الخطاب به هم جماعة المؤمنين كافة فهم المكلفون بأن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة ويستفاد من النص - كما يقول - أن هناك فريضتان : أحدهما على جميع المسلمين ، والثانية على الأمة التي يختارونها للدعوة .

وأن المراد يكون المؤمنين كافة مخاطبين بتكوين هذه الأمة لهذا العمل ، هو أن يكون لكل فرد إرادة عمل في إيجادها ومراقبة سيرها بحسب الاستطاعة

حتى إذا رأوا منها خطأ أو انحرافاً رجعوها إلى الصواب . ثم يضيف الأستاذ الإمام أن المسلمين في الصدر الأول لاسيما زمن أبي بكر وعمر كانوا يسرون على هذا النهج من المراقبة للتأمين بالأعمال العامة حتى كان الصلوك من رعاة الإبل يأمر مثل عمر بن الخطاب وهو أمير المؤمنين وينهاه فيما يرى أنه الصواب^(١)

فالمسلمون هم الذين أقاموا الحكم ، وهؤلاء في حقيقة أمرهم ليسوا سوى نوابا عن جماعة المسلمين ، ومن ثم كان لجماعة المسلمين مراقبتهم وتقويم أحوالهم .

الوجه الثاني :

أن الأمة يجب عليها مراقبة الحكم وتقويمهم بما أوجب الله عليها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . إذ يقول سبحانه « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله »^(٢) ويقول الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه . « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان »^(٣) ويقول « لتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدى الظالم ، ولتأطرنه على الحق أطرا ولتقصرنه على الحق قصرا أولينضربن الله بقلوب بعضكم بعض »^(٤) ويقول « ان الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده »^(٥) .

(١) تفسير المنار : ج ٤ ص ٤٤ ص ٤٦ .

(٢) آل عمران : ١١٠ (٣) رواه مسلم

(٤) رواه أبو داود والترمذي

(٥) رواه أبو داود والترمذي والبيهقي .

والاحصاء على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب . بل بلغ من أهميته أن اعتبره المعتزلة من الأصول وإن كان عند غيرهم من الفروع وذهب بعض الروافض إلى أنه لا يجب بل لا يجوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بنصب الإمام واستنابته كما في إقامة الحدود .

وذهب من عدام إلى وجوبه . مطلقا . ونحن نؤيد هذا الرأي الثاني فلانرى توقف جواز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على استنابة الإمام ذلك أن الثابت أن كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الإمام ، وكان ذلك شائما دائما فيما بينهم ، ولم يوجد من ينكر عليهم ذلك فكان اجماعا على جوازه .

والفقهاء وإن كانوا قد أوجبوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنهم قيدوا هذا الواجب بشرطين :

الأول : ألا يؤدي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى إثارة الفتنة .

الثاني : عدم التجسس .

فلتعاون بالنصيحة فريضة على كل فرد في الجماعة الإسلامية ، يقوم المجتمع بقيامها ويزول بزوالها . وما هلكت أمة يتواصى أبنائها بالحق ويتقنأهون عن الباطل ، ولكن دالت دول كما جاء في الكتاب الكريم لأنهم « كانوا لا يتقنأهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » والناس جميعا في خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر .

ومثل هذا المجتمع الذي يؤمر فيه كل فرد فيه بهداتيه والاستماع لمن يهديه

(٥) الابجى : المواقف المرجع السابق ج ٨ ص ٣٧٤ ص ٣٨٥ .

(٦) الابجى : المواقف المرجع السابق ج ٨ ص ٣٢٥ .

هني بالديمقراطية الاجتماعية عن كل نظام آخر من أنظمة الرقابة السياسية لأن الأمة كلها في ذلك المجتمع حاكمة محكومة ، وأمره مأمورة ، ونهاية منية ، فلا محل فيها لطغيان أو استئثار^(١) .

الوجه الثالث :

الاجتماع بحق الأمة في الرقابة يجد مسنده — فضلا عما تقدم — في الاجتماع ذلك أن العمل في عهد الصحابة قد جرى على التسليم للأمة بحق الرقابة هذا ولم ينكره أحد فدل ذلك على الاجتماع .

من ذلك أن أبا بكر رضى الله عنه حين ولى الحكم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أول ما أقوه به هو اعترافه بسلطان الأمة عليه ، وحققها في تقويم أمرها ، وفي ذلك يقول رضى الله عنه « أما بعد فقد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فاعينوني ، وإن أسأت فقوموني . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فإطاعة لى عليكم » ويقول في كلمة أخرى « إنما أنا متبع ولست بمبتدع ، فإن استقممت فتابعوني وإن زغت فقوموني .

(١) عباس محمود العقاد : الديمقراطية في الإسلام ، المرجع السابق ص ٩٥ وما بعدها حيث يقول « والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الوظيفة الكبرى . هو حلية المجتمع التي لا تعد لها حيل السياسة في اتقاء الفتنة وصيانة الدولة وشرعها في الإسلام مقصود به منع الفتنة لا التحرش بها والتطوع لاثارتها » واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فإن لم تكن دعوة ولا اتقاء فتنة فهناك خطر الأخطار وولاية الأشرار وصدقت نبؤة النبي حيث يقول لتدعون إلى المعروف ولتنهون عن المنكر أو يسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم » .

(٢) تاريخ الطبري : المرجع السابق — القسم الرابع ص ١٨٢٩ .

(٣) تاريخ الطبري : المرجع السابق — القسم الرابع ص ١٨٢٥ — ١٨٣١ .

وفي هذا تسليم صريح بحق الآلة في مراقبته ومحاسنته على ما يبرمه في شئون الحكم بل تسليم يحقها في ألا تستجيب له وتعمل على تقويته وتشديده إذا انحرف عن الجادة .

ويقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه « أنه لم يبلغ حق ذي حق أن يطاع في معصية الله أننى أعقل الحق من نفسى ، وأتقدم وأبين لكم أمرى .. فإنما أنا رجل منكم ، وأنا مستول عن أمانتى وما أنا فيه » .

وحينما قال رضي الله عنه في كلمة أخرى « يا أيها الناس من رأى في أعوجاجي فليقومه » تقدم إليه رجل وقال « لو رأينا فيك أعوجاجا لقومناه بسيوفنا » فرد عليه عمر قائلا « الحمد لله أن كان في أمة محمد من يقوم أعوجاج عمر بالسيف » .

وصعد عمر المنبر وعليه حلة ، والحلة ثوبان ، فقال : أيها الناس ألا تسمعون ، فقال سليمان لا نسمع ، فقال عمر ولم يا أبا عبد الله ؟ فقال انك قسمت علينا ثوبا ثوبا وعليك حلة فقال لا تعجل يا أبا عبد الله ثم نادى عبد الله فلم يجبه أحد ، فقل يا عبد الله بن عمر فقال لبيك يا أمير المؤمنين فقال : نشدتك الله الثوب الذى انزرت به أهو ثوبك قال اللهم نعم ، فقال سليمان : أما الآن قل نسمع .

وحينما انتقدته امرأة بدوية من ضواحي المدينة وهو متنكر في جولة الليلية وقال لها « ما أدري عمر بما أنت فيه ، أجبته مستنكرة » سبحان الله يتولى أمرنا ويفعل عنا » .

وكان عثمان رضي الله عنه يقول إن وجدت في كتاب الله أن تضعوا رجلى في القيد فضعوا رجلى في القيد .

(١) تاريخ الطبرى : المرجع السابق — القسم الخامس من ٢٢٥٨ .

(٢) تاريخ الطبرى : المرجع السابق ج ٥ ص ٢٢٢٣ .

وحينما أخنت طائفة من المسلمين على رضى الله عنه بعض أخطاء في تصريفه
لشئون الحكم وإستاد وظائفه ، تظاهرت عليه جموع منهم لحاسبته على أعماله ،
فادعن رضوان الله تعالى عليه لرغبتهم ، ولم ينكر عليهم هذا الحق ، وأبدى
استعدادا كريما لإصلاح ما عسى أن يكون أخطأه التوفيق في إبرامه . وفي هذا
يقول « إني أتوب وأنزع ولا أعود لشيء مما عابه على المسلمون .. وقد سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من زل فليتب ومن أخطأ فليتب
ولا يتأدى في الملكة ، فإن من تأدى في الجور كان أبعد من الطريق ^(١) » .

• وكان أول مقاله على بن أبي طالب رضى الله عنه أثر توليه « أن هذا
أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم إلا أنه ليس لى أمر دونكم ^(٢) » .

• ولم يقتصر هذا الأمر على عصر الخلفاء الراشدين وحدهم بل كان عليه
حكماؤ الأمة في المصور الأولى ، فما كانوا يتأخرون في الدفاع عن حقوق الأمة
وسلطاتها كلما واتتهم الفرصة .

* فلقد حبس معاوية المعطاء عن الناس ذات مرة فقام إليه أبو مسلم
الخلولاني فقال له يا معاوية إنه ليس من كدك ولا كد أهلك ولا كد أمك
فغضب معاوية ونزل عن المنبر وقال للناس مكانكم وغاب عنهم ساعة ثم
خرج عليهم وقد اغتسل فقال أن أبا مسلم كلنى كلاما اغضبنى ، وإني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « الغضب من الشيطان والشيطان خلق
من نار وإنما تطفأ النار بالماء ، فإذا غضب أحدكم فليغتسل » وإني دخلت

(١) تاريخ الطبرى : المرجع السابق ج ٦ ص ٢٩٩٧ .

(٢) تاريخ الطبرى : المرجع السابق ج ٦ ص ٣٠٧٧ .

فاقتسلت ، وصنق أبو مسلم إنه ليس من كدى ولا من كد أبي ولا أمي
فهللوا إلى عطائكم .

* وادخل أبو سفيان الثوري على أبي جعفر للنصور فقال له ارفع إلينا
حاجتك فقال اتق الله فقد ملأت الأرض ظلما وجورا ، فطأطأ رأسه ثم رفعه
فقال ارفع إلينا حاجتك ، فقال إنما أنزلت هذه للنزلة بسيف المهاجرين
والأنصار وأبنائهم يموتون جوعا فاتق الله وواصل إياهم حقوقهم ، فطأطأ رأسه
ثم رفع فقال : ارفع إلينا حاجتك فقال حج عمر بن الخطاب رضى الله عنه
فقال خازنه كم أنفقت ؟ قال بضعة عشر درهما ، وأرى هنا أموالا لا تطيق
الجمال حملها ثم خرج ^(٢) .

كل هذا دليل واضح على أن حق الأمة في رقابة الحاكم ومحاسبته على
أعماله هو أمر مقرر في الإسلام ، وأن المسلمين كانوا شديدي الحرص على
التمسك به ، وما واجهوا الخلفاء هذه المواجهة ، وما قبل الخلفاء منهم هذا التحدى
وما استجابوا لهم إلا لعلم الجميع — حكما ومحكومين إن للأمة حقا في
الرقابة وإنه حق مطاع .

إذا تحقق هذا فإنه لا يكون محييا ما حاول الدكتور طه حسين في كتاب
« الفتن الكبرى » إلصاقه بثمان بن عفان من إنه لم يكن يرى فيما يظن أن
للمسلمين الحق في أن يراقبوه فضلا عن أن يعاقبوه ، فهو قد أعطى العهد الذى
أعطاه وهو مسئول عن هذا العهد أمام الله لا أمام الناس . يدل على ذلك
— كما يقرر — اقتناعه بأن الذين طلبوا إليه أن يخلع نفسه قد طلبوا إليه

(١) النزالي : أحياء علوم الدين - ٢ دار أحياء الكتب العربية . عيسى الحلبي
وشركاء ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٦ م ص ٣٣٨ .

(٢) النزالي : أحياء علوم الدين - ٢ . المرجع السابق ص ١٤٥ .

شيئا عظيما ، وقوله لهؤلاء ولغيرهم (ما كنت لاخلع قبضا قصصية الله عز وجل) وقوله أيضا « لأن أقدم فتصرب عنق أحب إلى من أنزع سريالا سربانيه الله عز وجل » .

ويضيف الدكتور طه حسين إلى ذلك أن هذا هو المنصب الذي عرضه زياد في خطبته المشهورة حين قال « أيها الناس ، إنا قد أصبحنا لكم ساسة ، وعنكم زادة ، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ، ونزود عنكم بنى الله الذي خولنا » .

ولا شك أن ذلك فيه تيجن كثير على تاريخ عمان . فإنه لما أتى الناثرون عليه يشكون له ظلم الولاة سمع أولا لشكواهم ، مع أنه لم يخف عليه شيء من طويتهم ، ولكنه أراد أن يقطع عذرهم فعقد لذلك مجلسا قرر أن يرسل بعض الرجال الموثوق بهم إلى البصرة والكوفة ودمشق ومصر ليطلعوا على أحوالها ويعرفوا مصدر تلك الظلامات وما هي عليه من حق أو باطل .

فاختار عبد الله بن عمر وأسامة بن زيد ومحمد بن مسلمة وعمار بن ياسر . وذهب كل واحد منهم إلى مصر من الأمصار ، وبحثوا أحوال الولاة فيها ، وقد رجع منهم عبد الله بن عمر وأسامة بن زيد ومحمد بن مسلمة ، فأخبروا بأن هذه الظلامات كاذبة ، ولم يتخلف منهم إلا عمار بن ياسر ، وكان قد ذهب إلى مصر وفي نفسه شيء من عتمان لأنه نفذ فيه حكم الله حين تقاذف هو والعباس ابن عتبة ابن أبي لهب . فاجتمع في مصر بخصوم عتمان وواليه عليها ، فلم يزالوا به حتى ضموه إليهم في الثورة على عتمان .

(١) د . طه حسين الفتنة الكبرى - ١ (عمان) الطبعة السادسة دار المعارف

سنة ١٩٦٦ صفحة ١٩١ .

ولم يكتف عثمان بهذا بل أرسل إلى الناس في الأمصار يخبرهم أنه سيجتمع الولاية بالمدينة في موسم الحج القادم ، فمن كانت له ظلامة فليرفعها إليه هذا الموسم ، فلما حضر الولاية لم يتقدم أحد بالظلامة منهم ، فعقد عثمان مجلساً جمع بينهم لتقليب وجوه الراى في هذه الثورة التي ظهر كذب أصحابها ، فأدلى كل والى برأيه ، ولما انتهوا قال لهم : « لقد سمعت كل ما أشرت به ، ولكل أمر باب يؤتى منه ، إن هذا الأمر الذى يخاف منه على هذه الأمة كائن ، وأن بابه الذى يعلق عليه ليفتح فنكفكفه بالبين إلا فى حدود الله ، فإن فتح فلا يكون لأحد على حجه ، وقد علم الله أنى لم آل الناس خيراً ، إن ربحى الفتنة دائرة ، فطوبى لعثمان إن مات ولم يتركها ، سكتوا الناس وهبوا لهم حقوقهم ، فإذا تعوطيت حقوق الله فلا تدهنوا » (١) .

فهذا عثمان على حقيقته يعرف إنه محاسب أمام الناس ؛ لا كما يصوره الدكتور طه حسين بغير حق من إنه كان يرى فيما يظن إنه كان محاسباً أمامهم ليلحقه بأولئك الملوك الذين كانوا يرون أنهم أصحاب الحق المقدس وانهم ظل الله فى الأرض .

أما قول عثمان « ما كنت لا خلع قبصاً قمصيه الله عز وجل » وقوله « لأن أقدم فتضرب عنق أحب إلى من أن انزع سربلاً سربلنيه الله عز وجل » فليس سيئهما ما ذهب إليه الدكتور طه حسين وإنما هو على أسلوب القرآن فى نسبة كل شيء إلى الله تعالى وإن كان للخلق كسب فيه ، لأن كل شيء بقدره فى قديم علمه وإرادته وقدرته ، وحينئذ لا يمنع هذا أنه

(١) عبدالتمال الصبيدى : السياسة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين .
المرجع السابق ص ٢٧ ص ٢٩ .

يرى أنه أخذ الخلافة باختيار الناس له وأنهم أصحاب الحق في مراقبته . وإنما امتنع عثمان رضى الله عنه أن يجيب أولئك الناشرين إلى ما طلبوه من عزل نفسه من الخلافة لأنهم كانوا : أولاً متجنين عليه وعلى ولاته كما ثبت من شهادة من بينهم ، ولأنهم كانوا ثانياً قلة لا تذكر بين جمهور المسلمين ، ولأنهم كانوا ثالثاً يريدون إكراه الناس بالقوة على عزله وعزل الخليفة لا بد أن يتم برضا غالبية المسلمين كما قام بها^(١) .

هذا الذى ذهبنا إليه من تقرير حق الأمة فى رقابة الحكام مسلم به من جمهور الفقهاء القدامى والمحدثين^(٢) .

(١) عبد المتعال الصعبدى : السياسة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين
المرجع السابق ص ٣٠

(٢) عبد القاهر البندادى : كتاب أصول الدين ، استانبول سنة ١٩٢٨ ص ٢٢٠ وما بعدها حيث يقول « قال أصحابنا مع أكثر الأمة أن العصمة من شروط النبوة والرسالة ، وليست من شروط الإمامة ، وإنما يشترط فيها عدالة ظاهرة ففى أقام فى الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره فى الإمامة منتظماً ، ومتى زاغ عن ذلك فإن الأمة عياراً عليه فى العدول به من خطأ إلى سوابه أو فى العدول عنه إلى غيره وسبيلهم معه كسبيله مع خلفائه وقضاائه وصحابه وسعاته ، أن زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم . وراجع كذلك محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ، المرجع السابق ص ٥٦٨ — ٥٧٤ حيث يقرر « ومن هنا نعرف أن الخليفة أو الإمام ليس موصوماً من الخطأ ولا هو مهبط الوحى . ولا ثرة له بالنظر والفهم وليس له سوى النصيح والإرشاد . وإقامة الحدود والأحكام فى دائرة مارسه الله . وهو نائب فى وظيفته عن الأمة توليه وتبقيه وتطيعه مادام قائماً على حدود الله . وتنزله إذا انحرف عن الحدود واقتحم حدود الله » .

تنظيم الرقابة :

وإذا سلمنا بحق الأمة في الرقابة على الحكام ، فإنه لا يهم بعد ذلك الوسيلة التي تتم بها هذه الرقابة على الحكام ، ذلك أنه ليس في الإسلام قاعدة محددة لا يجوز مخالفتها في هذا الخصوص ، وإنما هو أمر متروك تفصيله لتراعى فيه المصلحة ومقتضيات الزمن . ففي عهد الخلفاء الراشدين لم تكن السلطة العامة على هذا النحو من التعقيد للوجود حالياً وكان من السهل رقابة الحكومة الإسلامية . فلقد كان الصحابة هم الذين يراقبون الخليفة كما كانوا هم الذين ينتخبونه ، ويشيرون عليه في الأمور الهامة غير أنه لم تكن هناك قواعد محدودة تفرض أسلوباً معيناً للرقابة . فمن وقت لآخر كنا نشاهد بعض الصحابة ينتقدون بعض تصرفات الخليفة ، وكان يحدث أن هذا الأخير — بعد مناقشة الأمر مهم — أما أن يقتنع بخطئه أو يقتنع الناقدون بصحة تصرفه .

وأحياناً أخرى كان يمارس حق الرقابة واحد فقط من المسلمين فينتقد لينتقد بعض تصرفات الخليفة باعتباره يتحدث باسم الرأي العام كما حدث من سلمان الفارسي حين اعترض على الخليفة عمر رضي الله عنه معتقداً أنه تميز على سائر المسلمين بأن حصل على ثوبين بدلاً من ثوب واحد ، وهي الواقعة التي أسلفنا الإشارة إليها .

فإذا كان الأمر كذلك وتبين تخلف القاعدة المحددة في هذا الخصوص فإن الأمة تكون في سعة من تنظيم هذه الرقابة على النحو الذي تراه كفيلاً بتحقيق مصلحتها .

وفي العصر الحاضر يمكن أن تنظم هذه الرقابة بحيث تتبادل السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية الرقابة كل منهما على الأخرى . فتتولى السلطة التشريعية

نيابة عن الشعب مراقبة السلطة التنفيذية وذلك بأن تتحقق مثلاً من أن القوانين التي سنتها تنفذ تنفيذاً دقيقاً يحقق الأهداف المرجوة منها .

كذلك فإن رئيس الدولة باعتباره رئيس السلطة التنفيذية المنتخب من الشعب ، واختصاصه الأول هو إقامة الشريعة الإسلامية ، من حقه أن يعترض على أى قانون سنته السلطة التشريعية إذا رأى فيه مخالفة صريحة لأحكام الشريعة أو مجافاة لروحها .

فإذا ما مارس كل من رئيس الدولة والسلطة التشريعية حقه في الاعتراض على النحو السالف فإن نتيجة ذلك لا تعدو أحد أمرين :

أما أن يقنع كل منهما بوجهة نظر الآخر فيعدل عن القانون أو القرار المخالف للشريعة أو المجافى لروحها ، وبذلك تنتهى المشكلة .

وأما ألا يقتنع كل منهما بوجهة نظر الآخر . وهنا لا نرى الأخذ بما تقرره معظم الدساتير المعاصرة — في حالة الخلاف بين رئيس الدولة والسلطة التشريعية — من قيام الأول بمحل المجلس التشريعي وإجراء انتخابات جديدة ، أو قيام السلطة التشريعية بنزع ثقتها من الوزارة وإرغامها على الاستقالة .

والحل الذي نراه والذي يتفق أكثر مع روح الإسلام هو رد النزاع بين السلطين إلى الله ورسوله أى عرضه على كتاب الله وسنة نبيه ، تطبيقاً للمبدأ الذي قرره النص الدستوري الأمر « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً » .

والاقتراح العملي الذي يحقق ذلك هو أن تنشأ محكمة عليا تختص بالفصل في قضايا النزاع بين رئيس الدولة والسلطة التشريعية والتي تحال إليها من أى من الطرفين ، فتقوم بدراسة موضوع النزاع وتصدر فيه حكماً ، ويكون لهذه

المحكمة السلطة في إبطال أى قانون وضعى أقره المجلس أو أى قرار إدارى أصدره رئيس الدولة إذا رأت في أى منهما مخالفة صريحة لنصوص الكتاب أو السنة أو مخالفة لروح أى منهما^(١) .

أما عن كيفية تشكيل هذه المحكمة فنحن نرى أن يتم ذلك بالاتفاق بين رئيس الدولة والسلطة التشريعية ، بأن يتولى كل منها تعيين عدد متساو من أعضائها . ويجب أن يكون كل أعضائها من العالمين بأحكام الإسلام عقيدة وشريعة ، وأن يتوفر لهم أكبر ضمانات الحياد والاستقلال .

الفرع الثانى

جزاء الخروج على مبدأ الشرعية

إذا خرجت إحدى السلطات العامة عن حدود الشرعية بأن أصدرت قانونا أو قراراً مخالفا للشرعية أو مجافيا لروحها فما هو جزاء ذلك ؟

يتعين في نظرنا التفرقة بين ماذا كان الخروج من قبل السلطة التشريعية أم من قبل السلطة التنفيذية .

فإذا كان الخروج من قبل السلطة التشريعية ، فلقد رأينا أن من حق رئيس الدولة أن يلجأ إلى المحكمة العليا لإبطال القانون المخالف الذى سنته السلطة التشريعية ، فإذا ما صدر حكم المحكمة بإبطاله ، امتنع رئيس الدولة عن تنفيذ القانون ، ولن تستطيع السلطة التشريعية إرغامه على تنفيذه نظرا لما يملكه من قوة جبرية .

أما إذا كان الخروج من قبل رئيس الدولة نفسه ، فلقد رأينا أيضا أن من

(١) د . محمد عبد الله العرنى : نظام الحكم فى الإسلام ، المرح - السابق

حق السلطة التشريعية أن تلجأ إلى المحكمة العليا طالبة إبطال القرار المخالف.
لكن الصعوبة تعرض حين يتمتع رئيس الدولة عن تنفيذ حكم المحكمة.
ووجه الصعوبة أنه - ولقد ملك القوة العسكرية - لا يمكن إرغامه على عدم التنفيذ.

فما الذي تملكه الأمة إزاءه في هذه الحالة ؟

تملك الأمة في نظرنا أن توقع عليه جزاءين : جزاء سلبى وآخر إيجابى .

أولاً : الجزاء السلبى :

وتمثل هذا الجزاء فى أمرين :

الأول : عدم الطاعة :

الثانى : عدم التعاون :

١ - عدم الطاعة :

اتفقت كلمة الأمة على أن أوامر الحكام المخالفة للشريعة لا يجب طاعتها
ولانعلم فى ذلك مخالفاً^(١).

ويمجد هذا الحكم سنده فى كل من القرآن والسنة وأقوال الصحابة رضوان
الله عليهم وأفعالهم .

(١) حتى الفقهاء الذين يقولون بطاعة الإمام الجائر يتحرزون من ذلك
بقولهم أن الطاعة إنما تكون فى غير مصيبة . راجع فى ذلك معنى المحتاج .
المرجع السابق ج ٤ ص ١٢٢ حيث يقول « يجب طاعة الإمام وإن كان جائراً
فما يجوز من أمره ونهيه .. » فدل ذلك على أن الطاعة إنما تكون فى المعروف .
وأن لاطاعة فى مصيبة .

أما في القرآن قوله تعالى «ولا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون»^(١).

وأما في السنة فقوله عليه الصلاة والسلام «لا طاعة في معصية الله»^(٢) وقوله «إنما الطاعة في المعروف»^(٣) وقوله «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»^(٤).

وأما أقوال الصحابة وأفعالهم فلدينا خطبة الخليفة الأول أبي بكر أثر توليه الخلافة التي قال فيها «أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم»^(٥).

وفي خطبة لعمر رضي الله عنه يقول «أنه لم يبلغ حق ذي حق أن يطاع في معصية الله»^(٦).

فدل ذلك على تسليم كل منهما بحق الأمة في عدم الطاعة أن أمرت بما يخالف الشريعة والملم بالتاريخ الإسلامي تستوقفه ولا ريب التطبيقات المستفيضة لهذا الحكم :

— من ذلك ما أخرجه الشيخان عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال «امتثل النبي صلى الله عليه وسلم رجلا من الأنصار على سرية بعثهم وأمرهم أن يسمعوا له ويطيعوا . قال فاعضبوه في شيء فقال : اجمعوا لي خطبا فجمعوا

(١) لشراء : ١٥١ — ١٥٢

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده عن همران بن حصين .

(٣) رواه البخاري .

(٤) رواه البخاري ومسلم .

(٥) راجع ما سبق ص ٣٠٠

(٦) راجع ما سبق ص ٣٠٠

فقال : أوقدوا نارا فاوقدوا ثم قال ألم يأمركم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تسمعوا ؟ قالوا : بلى . قال فادخلوها . قال فنظر بعضهم إلى بعضهم وقالوا : إنما فررنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم خوفاً من النار . قال فسكن غضبه ، وطفئت النار . فلما قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم وذكروا ذلك له قال : لو دخلوها ماخرجوا منها إنما الطاعة في المعروف ^(١) .

— وأخرج الحاكم عن الحسن قال : بعث زياد الحكم بن عمرو الغفاري على فرسان فأصابوا غنائم كثيرة ، فكتب إليه زياد : أما بعد فإن أمير المؤمنين كتب أن يصطفي له البيضاء والصفراء ولا تقسم بين المسلمين ذهباً ولا فضة . فكتب إليه الحكم : أما بعد ! فإني كنت قد كتبته تذكر كتاب أمير المؤمنين وإني وجدت كتاب الله قبل كتب أمير المؤمنين ، وإني أقسم بالله لو كانت السموات والأرض رتقا على عبد فأتى الله يجعل له من بينهم مخرجاً والسلام . وأمر الحكم منادياً فنادى أن اغدوا على فيثكم فقسمه بينهم ^(٢) .

٢ — عدم التعاون مع الحاكم الخارج عن الشرعية :

وهذا الحكم يجد سنده في قول الحق تبارك وتعالى « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعدون » ^(٣) ، ولا شك أن التعاون مع الحاكم الخارج عن الشرعية هو معاونة له على أئمة وعدوانه .

ولقد كان فقهاء الأمة يفهمون ذلك حق الفهم من ذلك ما يروى من أن

(١) الشيخ محمد يوسف : حياة الصحابة . الطبعة الأولى . مطبعة مجلس

دائرة المعارف العثمانية بجيدر آباد . الهند سنة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٤ م ج ٢ ص ٥٩

(٢) الشيخ محمد يوسف : حياة الصحابة . المرجع السابق ج ٢ ص ٦٩ .

(٣) المائدة : ٢

يزيد بن عمر بن صبيحة عامل مروان بن محمد على العراق طلب أبا حنيفة ليولية القضاء ، أو القيام على خزائنه ، وكان ذلك اختبارا لمقدار ولائه لهم ، فعرض عليه أن يجعل الخاتم في يده ولا ينفذ إلا من تحت يد أبي حنيفة ، ولا يخرج من بيت المال شيء إلا من تحت يد أبي حنيفة . فامتنع أبو حنيفة ، فحلف ابن هبيرة أن لم يقبل أن يضربه ، فكلّمه في ذلك بعض الناس . فقال أبو حنيفة : لو أرادني أن أعد له أبواب مسجد « واسط » لم أدخل في ذلك . . . فقال ابن أبي بعلی : دعوا صاحبكم فهو المصيب وغيره الخطيء ، فحبسه صاحب الشرطة وضربه أياما متتالية . وجاء الضارب إلى ابن هبيرة وقال له أن الرجل ميت فقال أبو هبيرة : قل له نخرجنا من يميننا ، فسأله ، فقال لو سألتني أن أعد له أبواب المسجد ما فعلت . ثم اجتمع الضارب مع ابن هبيرة فقال إلا ناصح لهذا المحبوس أن يستأجلني فأؤجل ، فأخير أبو حنيفة بذلك ، فقال دعوني استشر إخواني ، وأنظر في ذلك ، فأمر ابن هبيرة بتخليه سبيله ، فركب دوابه وهرب إلى مكة وكان هذا سنة ١٣٠ هـ فأقام بها حتى صارت الخلافة للعباسيين ، فقدم إلى الكوفة في زمن جعفر المنصور^(١) .

ثانيا : جزاء ايجابي يتمثل في عزل الحاكم :

إن كتب علم الكلام كلها متفقة على أن الحاكم هو نائب عن الأمة ، وأنها هي التي تولية تلك السلطة ، وإنها لذلك تملك عزله .

فلقد روى التفنيزاني في شرحه للعقائد النسفية عن الشافعي رضي الله عنه

(١) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة . المرجع السابق ص ٣٢ ص ٣٣ وراجع

كذلك في نفس المتن :

مبيو : مقدمة لدراسة الشريعة الإسلامية . المرجع السابق ص ٦٤ حيث يقول

أن أبا حنيفة رفض أن يتولى القضاء احتجاجا على عدم شرعية السلطة .

أن الإمام ينزل بالفسق والجور^(١) .

ويقول البغدادي « ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عيارا عليه في العدول به من خطئه إلى صواب ، أو في العدول عنه إلى غيره . وسبيلهم معه كسبيله مع عماله أن زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم^(٢) » .

وعن الماوردي أن الإمام ينزل إذا تغير حاله ، والذي يتغير به حالة أمران : أحدهما جرح في عدالته والثاني نقص في بدنه^(٣) . والجرح في العدالة قد يكون لأمر شخص ، كتركه الصوم والصلاة وشرب الخمر والزنا ، وقد يكون بأمر يجاوز به سلطانه أو يسوء استعمال هذه السلطات .

ويرى إمام الحرمين أن الحاكم إذا فسق وفجر ، وخرج عن سمعة الإمام بنفسه ، فإخلاعة من غير خلع ممكن ، وأن يحكم بإخلاعة وجواز خله ، وامتناع ذلك وتقديم أوده ممكن ما وجد إلى التقويم سبيلا^(٤) .

ويقول الشهرستاني أنه كما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء كذلك يستدل على الصفات التي يشترط في الأئمة ، وأن ظهر بعد ذلك جهل ، أو جور أو ضلال أنجليع منها أو خلعه^(٥) .

ويذهب الإمام الغزالي إلى أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته ،

(١) الفتاوى : شرح العقائد النفسية . الاستانة سنة ١٣٢٠ هـ ص ٥٩ وما بعدها .

(٢) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين . المرجع السابق ص ٢٨٢

(٣) الغزالي : الأحكام السلطانية . المرجع السابق ص ١٦ .

(٤) الجويني : الارشاد . . مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٠ و ص ٤٢٥ - ٤٢٦

(٥) الشهرستاني : نهاية الأقدام . بغداد مكتبة المتن ص ٤٩٦ .

وهو أما معزول أو واجب العزل وهو على التحقيق ليس بسلطان^(١).
وفي المواقف « للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه »^(٢).
ويقول الإمام محمد عبده أنه لما كن الخليفة يعد بمثابة الوكيل عن الأمة فهي
لذلك تملك الحق في عزله أن أساء^(٣).
ولقد سردنا هذه الأقوال كلها لنبين أن الفقه الإسلامي مجمع على مبدأ عزل
الحاكم إن ارتكب ما يستوجب ذلك .
لكن نظرا لخطورة هذا الاجراء — رغم تسليم الفقه به — فقد اختلف
الفقهاء في مسألتين متفرعتين عنه هما :
(١) الأسباب الموجبة للعزل .
(ب) الوسائل التي ينفذ بها قرار العزل إذا رفض الحاكم التنحي عن منصبه
بعد ادائه .

وستعرض لهاتين المسألتين على التوالي .

(١) الأسباب الموجبة للعزل :

الفقه الإسلامي — مع إجماعه على عزل الحاكم إذا قام سبب يوجبه —
يسلم بأن العزل لاجراء استثنائي عنيف فلا يجوز اللجوء إليه إلا عند الضرورة
ولأسباب قوية ، وبعد استنفاد كافة الضغوط الأخرى التي يمارسها أهل الحل

(١) الفزالي : إحياء علوم الدين . دار إحياء الكتب العربية . عيسى البابي
الحلبي وشركاه ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م ج ٢ ص ١٣٩ .

(٢) الأبيحي : المواقف . المرجع السابق ج ٨ ص ٣٥٣ .

(٣) محمد عبده : الإسلام والنصرانية — طبعة المنار . سنة ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤ م

والعقد بما لهم من حق الرقابة والتقويم على السلطة التنفيذية .

وفي هذا المعنى يقول ابن حزم « والواجب أن وقع شيء من الجور وأن قل أن يكلم الإمام في ذلك ، ويمنع منه ، فإن امتنع وراجع الحق ، وإذعن لاقود من البشرية أو من الأعضاء ، وإقامة حد الزنا ، والتدني والحرع عليه ، فلا سبيل إلى خلعة ، فإن امتنع عن انفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يرجع ، وجب خلعة وإقامة غيره »^(١) .

وعلى هذا فإن ما يجب أن نؤكد هوان الأخطاء اليسيرة لا يمكن أن تكون سبباً في التفكير في عزل الحكومة ، فالعصمة لله وحده ، ومركز الحاكم أعز شأناً من أن تهزه من حين إلى آخر بسبب المفوات التي ليست بذات خطر على كيان الأمة ، ومن أجل هذا أهتم الفكر الإسلامي - الذي أباح العزل - بأن لا يكون ذلك إلا لضرورة^(٢) .

وإذا كان الأمر كذلك فما هي الأسباب التي توجب عزل الحاكم ؟ لقد حاول فقهاء المسلمين حصر هذه الأسباب فاختلفوا عليها :

(١) ابن حزم : الفصل في الملك والأهواء والنحل . المرجع السابق ج ٤ ص ٩٠٢ .

(٢) وجدير بالذكر أن هذا الذي قرره الفقهاء المسلمون منذ ما يزيد على الألف عام لم يتقرر في النظم المعاصرة إلا حديثاً كما يتبين ذلك من إعلان الاستقلال الأمريكي الصادر في ٤ يوليو سنة ١٧٦٧ حيث يقرر « .. أن الحكومات القائمة منذ وقت طويل لا يجب أن تغير لأسباب بسيطة أو عارضة . ولقد أثبتت خبرة كل الأزمنة أن الأفراد على استعداد لأن ينفقوا بعض المضار المحتملة دون إلغاء الحكومات التي تعود عليهم ... » .

راجع ذلك في :

— فذهب الشافعي — فيما يرويه عنه التفتازاني في شرحه للمقائد النسفية — إلى أن الإمام ينعزل بالفسق والجور .

وإليه ذهب الجويني فيما رويناه عنه سابقا من أن الإمام إذا فسق وفجر وخرج عن سمة الإمام بنفسه فخلعه واجب .

— وذهب الشهرستاني إلى عزل الخليفة إذا ظهر منه بعد توليه جهل أو جور أو ضلال أو كفر وبذلك نراه قد وسع بعض الشيء عن سابقه .

— أما صاحب المواقف فقد جاءت عبارته عامة مكتفيا بذكر أمثله . فيقول أن للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجب مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين .

— ويرى الباقلاني أن ما يوجب خلع الإمام أمور منها كفر بعد الإيمان ، ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك ومنها عند كثير من الناس فسقة وظلمه بنصب الأموال وضرب الإبرار وتناول النفوس المحرمة ، وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود^(١) .

— ويذهب الماردني إلى أن الخليفة ينزل بمجرد في عدالته أو بنقص في بدنه . أما الجرح في العدالة — وهو ما يهنا هنا — فهو الفسق . وهو كما يقول الماردني على ضربين أحدهما : ماتبع فيه الشهوة . والثاني متعلق فيه بشبهة . والأول متعلق بأفعال الجوارح ، وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكما للشهوة وإتيانها للهوى كالزنا وشرب الخمر أما الضرب الثاني من الفسق فتعلق بالاعتقاد ، والمتأول يشبهه تعترض فيناول لها خلاف الحق .

(١) البانلاني : التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرائضة والحوارج والمعتزة . المرجع السابق ص ١٧٦ .

ومن رأى الماوردى أن فسق الاعتقاد حكمه حكم فسق الخوارج يوجب العزل،
على حين يرى بعض علماء البصرة أن الفسق المتعلق بالاعتقاد لا يؤدى إلى عزل
الإمام^(١).

— ويستعرض القرطبي في تفسيره خلاف الفقهاء. فيذهب إلى أن الجمهور
يرى أن الإمام ينخلع بالفسق الظاهر المعلوم لأنه قد ثبت أن الإمام إنما يقام
لإقامة الحدود واستيلاء الحقوق وحفظ أموال اليتامى والمجانين، والنظر
في أمورهم، إلى غير ذلك. وما فيه من الفسق يقعه عن القيام بهذه الأمور.
ويضيف أن آخرين قالوا بأنه لا ينخلع إلا بالكفر أو يترك إقامة الصلاة
أو الترك إلى دعائها أو شيء من الشريعة لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث
عبادة «ولا تنزع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان»
وفي حديث عوف بن مالك «لأما أقاموا فيكم الصلاة»^(٢).

والذى يتبين من استعراض أقوال هؤلاء الفقهاء أن أسباب عزل الخليفة
تتصرف في ثلاثة :

- الكفر .
- الفسق .
- الظلم أو الجور .

أما الكفر فليس محل خلاف إذ الكل مجمع على أنه يوجب عزل الخليفة
وهو بذلك لا يثير صعوبة ما .

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية . المرجع السابق ص ١٢ وراجع كذلك
القاضى أبو يعلى الخزاز : الأحكام السلطانية . القاهرة سنة ١٩٣٨ ص ٣
وما بعدها .

(٢) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن . كتاب الشعب ص ٢٣٢ — ص ١٣٣

والفسق هو المعصية . وقد تكون بترك فريضة لله عليه دون أن يتعلق ذلك بقرار أو بأمر يمس الرعية كشرب الخمر والزنا وترك الصلاة والصوم . وهذا في واقع الأمر يعتبر انعداما لشرط في البقاء كان لازما في الابتداء .

أما الظلم والجور فهو متعلق بتصرف الإمام مع الرعية . فقد يظلمهم أو يجور عليهم بإصدار قرار أو أمر معين ، وبذلك يخرج الخليفة عن سلطته لأنه ليس من سلطته أن يجور ويظلم .

والفسق والظلم هما اللذان قام اختلاف بشأنهما فالجمهور على أن الحاكم ان فسق وظلم بأن غصب الأموال وضرب الأبرار وتناول النفوس المحرمة ، وضع الحقوق ، وعطل الحدود فعزله واجب .

وذهب البعض من أصحاب الحديث إلى أنه لا يتخلع بهذه الأمور أى بالفسق أو الظلم ، بل يجب وعظه وتخويله وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله .

واحتجوا على ذلك بالحديث الذي أورده القرطبي عن عبادة بن الصامت بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم فيه من الله برهان^(١) كما احتجوا بأحاديث أخرى مماثلة .

ونحن نرى أن الاستناد إلى حديث عبادة بن الصامت لا يجدى نفعا ذلك أن المقصود بالكفر في الحديث هو للمعصية ، خاصة وقد ذكرت روايات أخرى للحديث بلفظ المعصية والاثم بدل الكفر .

وإلى ذلك ذهب الثوري حيث يقول أن المراد بالكفر هنا المعصية، ومعنى الحديث لا تنازعوا ولاية الأمور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا

(١) رواه البخاري ومسلم .

منهم منكرًا محققًا تعلمونه من قواعد الإسلام فإذا رأيتم ذلك فأنكروا عليهم وتولوا بالحق حيث كنتم^(١).

وبناء على ذلك فنحن نتفق مع الجمهور في أن الإمام ينزل بالفسق والظلم أو الجور كما ينزل بالكفر.

وفي ضوء النصوص الدستورية المعاصرة يمكننا القول بأنه يمكن عزل رئيس الدولة إذا قام بشأنه سبب من الأسباب الثلاثة^(٢):

— ارتكاب جريمة من جرائم الخيانة العظمى كالتمعاون مع الأعداء.

— ارتكاب المظالم واغتصاب الحقوق وإهدار الحقوق الإنسانية.

— السلوك الشخصي المشين المسيء للسمعة وللنصب.

(ب) وسائل تنفيذ قرار الأمة بعزل الحاكم :

قد يحدث أن يصبح الحاكم مستحقاً للعزل ولكن لا يتيسر عزله بغير القوة فما الحكم ؟

اختلف الفقهاء في جواز تنفيذ العزل عن طريق الثورة المسلحة ، وبحثوا ذلك تحت عنوان « الخروج بالسيف » ، وتطرق في ذلك فريقان :

— ذهب أحدهما إلى عدم وجوب الخروج .

— وذهب الآخر إلى وجوبه .

واختلف الفقهاء على ذلك النحو يرجع إلى اعتبارات ثلاثة :

(١) الشوكاني : نيل الأوطار — المطبعة المصرية يوليو سنة ١٢٩٧ هـ

ج ٧ ص ٨٠ — ٨٤

(٢) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية ، المرجع السابق ص ٢٤٦

خامس (١) .

الأول : وجود أحاديث صحيحة عن الرسول تأمر بالصبر، وأخرى لا تجيز
منازمة الولاة إلا إذا رأينا منهم « كفرا بواحا » في بعض الروايات .

الثاني : السوابق التاريخية الثابتة أيام الصحابة والتابعين حيث رأينا بعض
الصحابة وبعض التابعين قد خرجوا على بعض الخلفاء الأمويين ، ورأينا
البعض الآخر منهم قد امتنع عن الخروج واعتزل الفتنة ولم يساعد الخارجين .
الثالث : رعاية وحدة الأمة ووجوب المحافظة عليها حرصا على اجتماع
الكلمة واحتمالا لأخف الضررين .

تلك هي الاعتبارات التي أدت إلى اختلافهم ، لذلك كان منهم من رأى
الخروج ومنهم من رأى الصبر ..

ولسوف نعرض لرأى كل فريق من هؤلاء الفقهاء مبينين ما يستند إليه
من حجج ، ثم نناقش هذه الحجج ونبدلي برأينا في النهاية .

الرأى الأول : القائلون بعدم وجوب الخروج :

وهؤلاء فريقان :

الفريق الأول : ويرى أصحابه حرمة الخروج .

وهذا الرأى هو الذى عليه أكثر أهل الفقه وعلماء الحديث . فعندهم أن
الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه ، وأن السيف باطل
ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية ، وأن الإمام يكون عادلا ويكون غير عادل ،
وليس لنا أزالته وأن كل فاسقا . وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه^(١) .

(١) نقل ذلك الفرطى في تفسيره : كتاب الشعب (٦) ص ٤٩٤ — ص ٤٩٥
والأشعرى : مقالات الإسلاميين ، المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ — ص ٤٥٣
وإليه ذهب الشوكاني . نيل الأوطار ج ٢ ص ٨٤ .

وهذا الرأى يقول به كذلك الروافض من الشيعة إذ أجمعت هذه الفرقة على إبطال الخروج وانكار السيف ولو قتلت حتى يظهر لها الإمام وحق يأمرها بذلك ، واستندت فى ذلك إلى أن النبي صلوات الله وسلامه عليه - قبل أن يأمره الله عز وجل بالقتال - كان محرما على أصحابه أن يقاتلوا^(١).

ونقل استاذنا الشيخ محمد أبو زهرة أنه الرأى المنقول عن أئمة أهل السنة مالك والشافعى وأحمد وهو المشهور . بل لقد صرح الإمام أحمد بوجوب الصبر عند الجور ونهى عن الخروج والاثثار نهيًا صريحًا ، فلقد روى عنه قوله « الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدل أو جور ، ولا يخرج على الأراء بالسيف وأن جاروا^(٢) » .

ويستند القائلون بهذا الرأى إلى مجموعة من الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإلى أن الخروج يؤدى إلى الفوضى ، وفيه استبدال الأمن بالخوف وارقة الدماء وانطلاق أيدي السفهاء ، وشن الغارات على المسلمين والفساد فى الأرض .

أما الأحاديث التى استندوا إليها فهى :

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر ، فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات فمته جاهلية » وفى لفظ « من كره من أميره شيئا فليصبر عليه ، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبرا فمات عليه الامات ميتته جاهلية^(٣) » .

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، المرجع السابق ج ١ ص ٢٨ .

(٢) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ، المرجع السابق ص ١١٠

وما بعدها .

(٣) رواه البخارى .

— وأخرج مسلم من حديث أم مسلمة مرفوعاً « سيكون امرأه فتعرفون وتنكرون فمن كره برىء ومن أنكر مسلم ولكن من رضى وباع ، قالوا أفلا تقاتلهم قال لا ، اضلوا ونحوه .

— وعن أبي هريرة عن النبي قال « كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لا نبي بعدى وسيكون خلفاء فيكثرون ، قالوا فما تأمرنا ؟ قال وفوا ببيعة الأول فالأول ثم أعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم ^(١) .

— وفي مسند الإسماعيلي عن طريق أبي مسلم الخولاني عن أبي عبيدة ابن الجراح عن عمر رفعه قال أتاني جبريل فقال أن أمنك مفتنة من بعدك فقلت من اين ؟ قال من قبل امرائهم وقرائهم ، يمنع الامراء الناس الحقوق فيطلبون حقوقهم فيفتنون ، ويتبع القراء الامراء فيفتنون ، كيف يسلم من سلم منهم قال بالكف والصبر أن أعطوا الذي لهم أخذوه وأن منعوه تركوه ^(٢) .

— وعن عوف بن مالك الأشجعي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم ، وشرا أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم قال قلنا يا رسول الله أفلا ننايذم عند ذلك قال لا ما أقاموا فيكم الصلاة ^(٣) .

ويستخلص من هذا الحديث أن قوله عليه الصلاة والسلام « لا ما أقاموا

(١) رواه البخاري ومسلم .

(٢) الشوكاني : قبل الأوطار ج ٢ المرجع السابق ص ٨٢ .

(٣) رواه مسلم .

فبينكم الصلاة» دليل على حرمة منابذة الأئمة بالسيف متى كانوا مقيمين الصلاة.

— وعن حذيفة بن اليمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يكون بعدى أئمة لا يهتدون بهدى ولا يستنون بسنتي ، وسيقوم فيكم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جحيم أنس قال . قلت كيف أضع يا رسول الله إن أدركت ذلك ؟ قل تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك أو أخذ مالك فاسمع واطع^(١).

ويستدل أصحاب الرأي بقوله عليه الصلاة والسلام (وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع واطع) على أن ذلك فيه دليل على وجوب طاعة الأمرء وحرمة الخروج وأن وصلوا في السف والجور إلى ضرب الرعية وأخذ أموالهم ، وأن ذلك يكون مخصصا لعموم قوله تعالى « من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » وقوله « وجزاء سيئة سيئة مثلها »^(٢).

— وعن هنيئة وائل بن حجر رضى الله عنه قال : سأله سلمة بن زيد الجمعي رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يابني الله أرأيت أن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا في تأمرنا ، فاعرض عنه ، ثم سأله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم^(٣) .

الفريق الثاني :

ويرى أصحابه أن الخروج جائزا ومباح ، فلاشخص أن يخرج وله أن يصبر وإلى هذا الرأي ذهب الإمام أبو المعالي حيث رأى أنه إذا جار الوالى وظهر ظلمه فلاهل الحل والعقد التواطؤ على درءه ولو بشر الأسلحة ونصب الحروب^(٤)

(١) الشوكاني : نيل الأوطار : المرجع السابق ج ٨ ص ٨٢ — ص ٨٣ .

(٢) الشوكاني : نيل الأوطار ، المرجع السابق ج ٢ ص ٨٤ .

(٣) رواه مسلم .

(٤) الفاضل ابن محمد عبدالله بن عبدالله بن سلمون الكنانى : العقد المنظم

للحكام فيما يجرى بين أيديهم من العقود والأحكام ج ٢ ص ١٩٣ — ١٩٤

ويستند هذا الرأي إلى فعل الصحابة رضوان الله عليهم الذين امتنعوا عن القتال في عهد الفتنة بين علي ومعاوية ولم ينضموا إلى أحدهما كعبد الله بن عمر ومحمد بن سلة وأسامة بن زيد .

ويستخلص الجواز من امتناع الصحابة لأنه إن كان الخروج واجبا في نظرهم لمخرجوا مع الخارجين ، وإن كان حراما لوجب عليهم أن يقفوا ضد الخارجين لإزالة المنكر الذي أتوه بالخروج على الإمام ، أما وأنهم لم يفعلوا فدل ذلك على الجواز .

الرأي الثاني : القائلون بوجوب الخروج :

وإلى هذا الرأي ذهب الخوارج والمعتزلة والزيدية وكثير من المرجئة وبعض أهل السنة فعندهم أن الإمام الفاسق أو الجائر والذي لا يرضخ للعزل يتمين عزله بالقوة وبالثورة عليه إذا اقتضى الأمر ذلك ، وهو ما يبرر عنه بالخروج^(١) .

وهذا الرأي هو الذي يقول به أيضا ابن حزم^(٢) .

ويستند القائلون بهذا الرأي إلى جملة أدلة من القرآن والحديث وأقوال الصحابة وأفعالهم .

— فمن القرآن يستدلون بقول الله عز وجل « لا ينال عهدي الظالمين » واستخلصوا من هذه الآية أن الإمام يكون من أهل العدل والإحسان والفضل

(١) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين . المرجع السابق ج ٢

ص ٤٥١ — ص ٤٥٢ .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل . المرجع السابق ج ٤

ص ١٢١ — ص ١٢٤ .

مع القوة على القيام بذلك ، وهو الذى أمر النبي ألا يتنازحوا الأمر أهله . أما أهل الفسق والجور والظلم فليسوا له بأهل لقول الحق تبارك وتعالى « لا ينال عهدى الظالمين » واستدلوا كذلك بقوله تعالى « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والمعدوان » وبقوله « فقاتلوا التى تبغى حتى تنفى إلى أمر الله » .

— ومن الحديث استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام « أن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بقاب من عنده » .

— ويمكن أن يسند هذا رأى فى دعواه كذلك قول عمر حين خطب الناس فقال إن رأيتمونى على حق فاعينونى وإن رأيتم فى اعوجاجا فقومونى ، فرد أحد الصحابة قائلا « والله لو وجدنا فىك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا » فلم ينعصب الخليفة بل حمد الله على أنه يوجد فى الأمة من يقوم خطأ عمر بسيفه ، وفى إقراره ذاك دلالة على وجوب الخروج .

ولم يكتف القائلون بوجوب الخروج بالأدلة التى تسند دعوائهم ، بل اهتموا كذلك بالرد على أدلة مخالفيهم من القائلين بعدم وجوب الخروج ، بادئين بعرض الأساس الفكرى والتاريخى لهذا الخلاف .

فيقولون أن الأمة على اتفاق فى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولكنهم يختلفون فى كيفية القيام بهذا الواجب الدينى .

فذهب بعض أهل السنة من قدماء الصحابة ومن بعدهم — وهو قول أحمد بن حنبل وغيره وقول سعد بن أبى وقاص وأسامة بن زيد وابن عمر ومحمد بن مسلمة وغيرهم — على أن هذا لا يكون باليد ولا بسل السيوف أصلا . وقد افتدى أهل السنة فى هذا بسيدنا عثمان وبمن رأى القعود من الصحابة .

وذهبت طوائف من أهل السنة وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية إلى أن

سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك . وهذا هو قول علي بن أبي طالب وكل من كان معه من الصحابة ، وقول عائشة وطلحة والزبير وكل من كان معهم من الصحابة ، وقول معاوية وعمرو بن العاص والنعمان ابن بشير وكل من كان معهم من الصحابة وكذلك هو قول جميع الذين خرجوا على الخلفاء الأمويين والعباسيين مثل الإمام الحسين وعبدالله بن الزبير^(١) .

وبعد تبين هذا الأسس الفكرى والتاريخى للخلاف ، يتولى ابن حزم الرد على حجج القائلين بعدم وجوب الخروج ، فيذهب إلى أن هؤلاء قد احتجوا بجملة أحاديث منها : أتقاتلهم يا رسول الله ، قال لا ماضوا « وفي بعضها » إلا أن قروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان « وفي بعضها » كن عبدالله المقتول ولا تكن عبدالله القاتل ، فإن خشيت أن يهلك شعاع السيف فاطرح ثوبك على وجهك وقل إني أريد أن تبوء بأبى وأتمك فتكون من أصحاب النار . وهذه الأحاديث كما يرى ابن حزم لا تستند فيما ذهبوا إليه لأن الرسول عليه الصلاة والسلام لا يمكن أن يأمر بالصبر على الضرر ينزل بغير حق بالمسلم في ماله أو جسمه ، وكذلك من المحال أن يتعارض مع كلام الله سبحانه وتعالى إذ يقول « ولا تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » .

وإذا كان الأمر كذلك فإن كل مسلم - كما يقول ابن حزم - يدرى يقينا أن من الإثم والعدوان أخذ مال مسلم أو ذمى بغير حق ، وضربه بغير حق ، فكل ذلك حرام يجب دفع من يفعله .. وإذن فإن من يسلم ماله للأخذ ظلما ، وظهره للضرب ظلما وهو قادر على الامتناع من ذلك بأى وجه أمكنه يكون

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل . المرجع السابق ج ٤

معاوننا لظالمه على الإثم والعدوان وهذا حرام بنص القرآن والسنة ولقد صح عن الرسول أنه قال « من قتل دون ماله فهو شهيد والمقتول دون دينه شهيد، والمقتول دون مظلمته شهيد » وأنه قال « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيماءات . وقال « لاطاعة في معصية » .

فإذا ما صح عن الرسول أحاديث تأمر بالصبر ، وأحاديث توجب الخروج ، كان لابد من التماس مخرج من هذا التناقض الظاهري . هذا المخرج يراه ابن حزم في القول بنسخ الأحاديث التي تدعو إلى المسألة والصبر بالأخرى التي تدعو إلى الخروج وحمل السلاح ضد الخليفة الذي صار مستحقا للعزل . وفي ذلك يقول « فكان ظاهر هذه الأخبار معارضة الآخر ، فصح أن إحدى هاتين الجمليتين ناسخة للأخرى ، لا يمكن غير ذلك ، فوجب النظر في أيهما هو الناسخ فوجدنا تلك الأحاديث التي فيها النهي عن القتال موافقة لمعهود الأصل ، ولما كانت عليه الحال في أول الإسلام بلا شك ، وكانت هذه الأحاديث الأخرى واردة بشرية زائدة وهي القتال وهذا مالا شك فيه^(١) .

هذا عن أدلة وجوب الخروج من القرآن والسنة .

ويضيف القائلون بوجوب الخروج إلى ذلك أن السوابق التاريخية تؤيدهم فيما ذهبوا إليه من ذلك إنه لما ظهر نسق يزيد عند الكافة من أهل عصره بثت شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره ، فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه وكذلك ابن الزبير فإنه

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل . المرجع السابق ص ١٧١ وما بعدها .

رأى في قيامه على عبد الملك ما رآه الحسين رضوان الله عليهم^(١) .

رأينا في هذا الخلاف :

كان ذلك هو رأى القائلين بعدم وجوب الخروج .

وكان هذا هو رأى القائلين بوجوبه .

ونحن لا نسلم بكلا الرأيين على إطلاقه . لا نسلم بالرأى الأول بقسمة
سواء ذلك القائل بحرمة الخروج أو القائل بجوازه .

فنحن لا نسلم بالرأى القائل بحرمة الخروج والذي يستند إلى الأحاديث
الداعية إلى الصبر ، لأن الرسول — كما يقول ابن حزم بحق — لا يمكن
أن يأمر بالصبر على الضرر فينزل بغير حق بالمسلم في ماله أو جسده ، فضلا
عن أن هذه الأحاديث تتعارض مع كتاب الله ومع أحاديث أخرى صحيحة
ثابتة عن رسول الله . فهي تتعارض مع قول الحق تبارك وتعالى « وتعاونوا
على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » وتتعارض مع قول
الرسول عليه الصلاة والسلام « إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على
يديه أوشك الله أن يعمهم بقرب من عنده » .

ومع تسليمنا بأن الأحاديث الداعية إلى الصبر تتعارض مع بعض الآيات
في كتاب الله ، ومع بعض الأحاديث للروية عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ، إلا أننا نرى أن ذلك تعارض ظاهري وليس حقيقى ، ونرى كذلك
أن رفع هذا التعارض لا يكون بالقول بالنسخ كما ذهب ابن حزم . فالنسخ
لا يسار إليه إلا إذا تعذر الجمع بين هذه الأحاديث ، والجمع بينها ممكن في

(١) ابن خلدون . المقدمة . المرجع السابق ص ٢٤٠ — ٢٤٢ .

نظرنا إذا رجعنا إلى الأصل المأم الذي وضعه الرسول عليه الصلاة والسلام لتغيير المنكر باليد أو بالقوة ؛ وطبقناه على الحالة المعروضة .

فلرسول عليه الصلاة والسلام يقول « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ؛ فإن لم يستطع فبلسانه ؛ فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان » .
فهذا الحديث يرسم طريق التغيير باليد أى الخروج بالقوة المسلحة ، ويتبين منه أنه يربط ذلك بالاستطاعة والقدرة . ولن يتحقق ذلك إلا إذا تأكدت الأمة من أسباب النصر وتحقق لها القدرة على التغيير ، فإذا لم يتحقق ذلك بأن خشي الفتنة أو انقسام الأمة ونشوب حرب أهلية فإن الأمر يخرج عن حد الاستطاعة لذي ورد في الحديث ، ويجب لذلك استمرار الخليفة احتمالاً للضرر الأخف .

وفي ضوء ما تقدم فإنه يمكن رد الأحاديث الداعية إلى الصبر إلى حالة عدم الاستطاعة وخشية الفتنة وهي تعد بمثابة حالة ضرورة ، ويمكن رد الأحاديث التي تقضى بعزل الخليفة بالقوة إلى حالة السعة والاختيار^(١) .

ونحن لا نسلم كذلك برأى الفائزين بجوار الخروج مطلقاً استناداً إلى فعل الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة بين علي ومعاوية .

أولاً : لأن الظروف كانت ظروف فتنة ولا يصح أن يستمد منها دليل للتشريع في الظروف العادية .

(١) راجع في ذلك أحمد هريدي : نظام الحكم في الإسلام . مذكرات لطلاب الدراسات العليا بكلية حقوق القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ١٤٠ وكذلك :
د . فؤاد النادى : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامى طبعة أولى . القاهرة سنة ١٩٧٣ ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

ثانيا : لأن موقف هؤلاء الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة لم يكن هو موقف جميع الصحابة ، فمن الثابت تاريخياً أن من الصحابة من انضم إلى علي ، ومنهم من انضم إلى معاوية .

ثالثا : إن اعتزالهم الفتنة وعدم انضمامهم إلى أي من الفريقين مرجعه إلى أن الأمور قد غمت عليهم واختلط الأمر ، فأثروا - ورعا منهم - أن يتخذوا موقفا سلبياً يبعدهم عن فطنة الخطأ . وعلى ذلك فلا يصح أن يستخلص من موقفهم ذلك جواز الخروج .

بقي أخيراً الرأي الثانى القائل بوجوب الخروج ، ونحن لا نسلم به كذلك على إطلاقه ، وإنما يتعين في نظرنا أن يقيد هذا الرأي بنصوص الشريعة وقواعدها العامة والخاصة . وأهمها في هذا الخصوص قاعدة الضرورات تبيح المحظورات ، وأن الضرر الأكبر يدفع بالضرر الأصغر وأن التغيير بالقوة لا يلجأ إليه إلا عند الاستطاعة أعمالاً لحديث الرسول السالف الإشارة إليه « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه . . »

وإعمالاً لهذه القواعد فانه إن كان الأصل هو الخروج إلى الحاكم الفاسق الظالم إلا أن هذا الخروج مقيد بالقدرة عليه ، ولا يترتب على الخروج من المضار ما يفوق الفوائد المرجوة منه كحدوث الفتنة وانقسام الأمة وقيام حرب أهلية .

فاذا كان يترتب على الخروج شيء من ذلك وجب الصبر . وفي ذلك يقول ابن خلدون إن الذين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأبراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه ، والأمر بالمعروف رجاء في الثواب عليه من الله يكثر اتباعهم والمتشبهون بهم من النوغاء والدعاء ، ويعرضون أنفسهم

في ذلك للمهالك وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه . قال صلى الله عليه وسلم من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه^(١) ، ويرى ابن خلدون أن عدم القدرة هنا والغلط في تقديرها وحسابها كان وراء النهاية المفجعة التي انتهى إليها خروج الحسين إذ كان يظن القدرة على ذلك ، ولقد عزله ابن عباس وابن الزبير وابن عمر وابن الحنفية وغيرهم في مسيره إلى الكوفة^(٢) .

وإذن فالذي نراه هو أنه يتعين تقيد الرأي القائل بوب الخروج بقيد أوضاع هام . وداه أن الخروج لا يجب إلا عند القدرة عليه ، فإذا لم توجد القدرة فالخروج حرام شرعاً لما يؤدي إليه من فتنة وسفك دماء وتفریق كلمة الأمة وينبغي أن يكون ماثلاً أمام الأعين دائماً أن الأمة لم تكن من الذين خرجوا من غير اعتماد على الخلفاء الأمويين والعباسيين إلا إياقة دماء

(١) ابن خلدون : المقدمة . المرجع السابق ص ١٧٧

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ١٧٧ حيث يقول أن الحسين رأى أن الخروج على يزيد منعين من أجل فسقه لأسباب مع القدرة على ذلك وظنها من نفسه بأهليته وشوكته . فأما الأهلية فكانت كما ظن وزبادة . وأما الشوكة فغلط برحمته الله لأن عصبية مضر كانت في قريش وعصبية قريش في عبد مناف وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس ولا ينكرونها وإنما نسي ذلك أول الإسلام لما شغل الناس من القهول بالحواري وأمر الوحي وتردد الملائكة لنصرة المسلمين فأغفلوا أمور عوائدهم وذهبت عصبية الجاهلية ونسيت . . . حتى إذا انقطع أمر النبوة والحواري المهمة تراجع الحكم بعض الشيء للعوائد فمادت العصبية كما كانت وإن كانت وأصبحت مضر طوع لبني أمية من سوام بما كان لهم من ذلك قبل .

عشرات الألوف من أبنائها ، وتقريق الكلمة وجلب الكثير من المحن والكوارث عليها ، ويكفى أن نتذكر ما حدث للحسين رضى الله عنه وأهل بيته الأطهار .

وهذا رأى الذى نراه لا يعتمد مما تقول به الممتزة حين أوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الامكان والقدرة أى إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه .

ثم هو يتفق كذلك مع قول كثير من العلماء كالداودى . فقد تمثل عنه قوله : الذى عليه العلماء فى أراء الجور أنه إن قدر على خلمه بغير فتنة ولا ظلم وجب وإلا فالواجب الصبر^(١) ومن العلماء الحديثين الشيخ محمد الخضر حسين الذى يقول « أما البغاة والعاثون من أولى الأمر فقد أمر الإسلام بكفاحهم وسل السيوف فى وجوههم ما استطعنا لذلك سبيلا^(٢) » .

وجملة القول فى عزل الحاكم أنه إن خالف الشريعة وخرج عن الشريعة ينصح ويؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر فإذا لم ينصلح أمره ، أصدر أهل الحل والعقد قرارا بعزله فيعزل فى الحال . أما إذا لم يخضع لقرار أهل الحل والعقد ، فإنه يجب عليهم أن يعزلوه بالقوة عند أمن الفتنة .

وفى ضوء الفكر الحديث يمكن تدبير اجراء سلبيا لعزل رئيس الدولة . ولقد أشرنا فيما سبق إلى اقتراح انشاء محكمة^(٣) عليها تفصل فيما يشور من نزاع بين

(١) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام . المرجع السابق ص ٩٦ وما بعدها

(٢) الشوكانى : نيل الأوطار . المرجع السابق ج ٢ ص ٨٠ وما بعدها .

(٣) محمد الخضر حسين : تقضى كتاب الإسلام وأصول الحكم . القاهرة

الملكية السلفية سنة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م ص ٣٥ .

رئيس الدولة وأهل الحل والعقد أعضاء الجمعية التشريعية^(١) فإذا ما أصبح رئيس الدولة مستحقاً للعزل فإن الجمعية التشريعية يجب أن تتقدم إلى المحكمة العليا لتستصدر منها قراراً بإجراء استفتاء شعبي في مدى استحقاق رئيس الدولة للعزل. فإذا أسفرت نتيجة الاستفتاء عن تأييد العزل وجب على رئيس الدولة أن يعتزل نزولاً على إرادة الشعب الذي ولاه ولأنه بذلك يكون قد خلع بيعته^(٢) - وأهمية الاستفتاء هنا أنه يكشف عن رأى الأمة في هذه المسألة الخطيرة ثم هو من ناحية أخرى يكفل وحدة الأمة واجتماع الكلمة على رأى واحد بدلاً من الانقسام وحدث الفتنة .

فإذا ما منع رئيس الدولة الجهاز التنفيذي من إجراء الاستفتاء فيمكن المحكمة أن تصدر - من تلقاء نفسها - حكماً بعزله ، وبمجرد صدور هذا الحكم يسقط واجب الطاعة المفروض على المواطنين بصفة عامة وعلى أجهزة الدولة بصفة خاصة .

وقريب من هذا الاقتراح ما نصت عليه المادة ٨٥ من الدستور المصرى الحالى إذ تقرر أن اتهام رئيس الجمهورية بالخيانة العظمى أو بارتكاب جريمة جنائية يكون بناء على اقتراح مقدم من ثلث أعضاء مجلس الشعب على الأقل ، ولا يصدر قرار الاتهام إلا بأغلبية ثلثى أعضاء المجلس ويتوقف رئيس الجمهورية عن عمله بمجرد صدور قرار الاتهام ، ويتولى نائب رئيس الجمهورية الرئاسة مؤقتاً حين الفصل فى الاتهام . وتضيف المادة أن محاكمة رئيس الجمهورية تكون أمام محكمة خاصة ينظم القانون تشكيلها وإجراءات المحاكمة أمامها ، وإذا حكم بإدانته أعفى من منصبه مع عدم الإخلال بالمقوبات الأخرى .

(١) راجع ما سبق ص ٣٠٢ - ٣٠٣

(٢) د. محمد جبر الله المبري: نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ١٠٦

خلاصة الباب

والخلاصة التي ينتهي إليها هذا الباب هي أنه إذا كانت قيمة أية نظرية صالحة للسلطة إنما تتحدد وفقاً لتقدمه من أساس قانوني للسلطة وتقييد لهذه السلطة ثم ضمانات لهذا التقييد ، فإن النظرية الإسلامية في السلطة السياسية إنما تتميز عن نظرية السيادة من هذه الزوايا جميعاً .

فمن حيث الأساس القانوني للسلطة :

فإن نظرية السيادة لم تستطع أن تقدم ذلك الأساس سواء في صورتها الأصلية التي نشأت بها وعندما كانت للملك . أم سواء بعد انتقالها إلى الأمة ، الأمر الذي دفع أحد كبار أساتذة القانون الفرنسيين (دوجي) إلى أن يقرر أنه رغم أن مشكلة الأساس القانوني للسلطة قد شغلت الفكر الإنساني منذ بدأ اهتمامه بالمسائل الاجتماعية والسياسية ، وبالرغم مما كتبت في المشكلة من مئات الكتب إلا أنها مع ذلك غير قابلة لأي حل بشري ، لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر من الناحية الإنسانية — أن إرادة إنسانية يمكن أن تسمو أو تعلو على إرادة إنسانية أخرى . ولهذا السبب يقرر أستاذ آخر (لافاريير) أنه إذا كانت النية تتجه إلى تقديم السيادة على أنها حق في الأمر ، فإنه لا يوجد سوى نظرية واحدة منطقية ومقبولة وهي النظرية الدينية ، تلك التي تقرر أن السلطة السياسية ترجع في مصدرها إلى الله . وفي هذه الحالة إذا ما وجد في السيادة عنصر الهي فإن الإرادات البشرية سوف تخضع لقرارات صاحب السيادة لأن هذه السيادة سوف تكون إعلاناً عن سلطة تعلو البشر .

هذا العيب الأساسي الذي يشوب النظريات الباحثة في أساس السلطة قد تغلبت عليه النظرية الإسلامية . ذلك لأن الأساس القانوني للسلطة العامة فيها لم يقرره بشر وإنما قرره دستورها الأعلى الذي قرر حق الأمر ، واعترف بهذا الحق للجماعة تمثل الأمة كلها ثم أضفى عنصر الالتزام وواجب الطاعة على قرارات تلك الجماعة .

ومن حيث تقييد السلطة :

فانه طبقا لنظرية السيادة فان السلطة مطلقة لا ترد عليها ولا يمكن أن ترد عليها أية قيود ذلك أن هذه القيود تخالف جوهر النظرية ولا تتفق مع طبيعتها . ولهذا السبب وجدنا أحد كبار المفكرين (جورج سل) يقرر بحق أن نظرية السيادة غير مفهومة في ظل مفهوم شخصية الدولة القانونية التي تحيا في ظل نظام قانوني ، لأن السيادة تعني قدرة العمل الإرادي المطلق في حين أن الدولة كشخصية قانونية - تعني قدرة العمل الإرادي المحدد وفق النظام القانوني ، ويرى سل أن فكرة السيادة تؤدي إلى هدم فكرة الدولة القانونية ومبدأ سيادة القانون .

أما طبقا للنظرية الإسلامية فإن السلطة مقيدة بأحكام القرآن والسنة التي تشكل نواة ساميا من القانون الدستوري الذي يملو حق على القانون الدستوري الوضعي لأن الأمة كلها ولو اجتمعت لا تملك أن تغير أو تعدل فيه . وبذلك كانت دولة الإسلام أول دولة قانونية في التاريخ يخضع فيها الحكم للقانون ويمارسون سلطانهم وفقا لقواعد عليا تقيدهم ولا يستطيعون الخروج عليها .

ومن حيث ضمانات تقييد السلطة : فإنه لما كانت نظرية السيادة حسب

مفهومها الأصلي الصحيح تأتي أي تقييد السلطة ، ولا تعرفه ، وأن السلطة فيها

مطلقة من أية قيود ، لذلك فانه يكون من المنطقي ألا تعرف هذه النظرية فكرة الضمانات اللازمة لتقييد السلطة ، وبالتالي فلا يمكن القول بوجود أية ضمانات لهذا التقييد .

أما بالنسبة للنظرية الإسلامية فان الوضع مختلف ، ذلك أن رسالة الإسلام لم تكتف بوضع نظام الحكم للتقييد ، وإنما عيّنت أيضا بوضع ضمانات لهذا التقييد. ولقد كان ذلك إيمانا من هذه الرسالة بأن نظام تقييد السلطة لا يكفيه وجود دستور تتضمن أحكامه صور التقييد وحدها دون أن يوفر الضمان الكافي لاحترام هذه القيود ولأعمالها . ولقد رأينا من دراسة النظرية الإسلامية أن هذه الضمانات على نوعين: يتمثل أولهما في الشورى ومآخذها من ضرورة رجوع الحكام إلى الأمة في الأمور الهامة ، ويتمثل الثاني في رقابة الأمة نفسها على تصرفات الحكام وحقها في عزلهم إن صدر منهم ما يبرر ذلك .

خاتمة الكتاب

في دراستنا للظروف التي نشأت فيها نظرية السيادة تبين لنا أن هذه النظرية إنما نشأت في نهاية المصور الوسطى دفاعاً عن سلطة الملوك واستخلاصاً وتمييزاً لها عن نوهين هاميين آخرين من السلطات كانتا يتنازعانها . وهما سلطة أمراء الاقطاع ، وسلطة رجال الدين .

أما سلطة أمراء الاقطاع فقد كانت وليدة النظام الاقطاعي الذي ساد المصور الوسطى .

وأما سلطة رجال الدين فقد كانت ناشئة عن مفهوم الدين للسيحي الذي يفصل تماماً ما بين الدين والدولة الأمر الذي أدى إلى نشأة فكرة ازدواج الولاء أو نظرية السيفين أو السلطتين .

على أن العامل الحاسم في نشأة نظرية السيادة كان ولا شك الصراع للرب الذي خاضته السلطة الزمنية ضد السلطة الدينية .

وترجع أهمية هذا الصراع إلى أنه أوجد العديد من النظريات التي احتج بها كل من الأطراف المتنازعة والتي كان من أهمها نظرية *Plenitude Potestas* والتي لاتعدو الحقيقة أن قلنا أنها كانت الأساس التاريخي لنظرية السيادة . وتفصيل هذا الأمر أن نظرية السيفين أو السلطتين التي تجعل لكل من السلطة الدينية والسلطة الزمنية مجال مستقل لاتتعداه هي بطبيعتها نظرية غامضة تؤدي دائماً وكما أدت كثيراً إلى النزاع بين السلطتين وذلك لصعوبة تحديد مجال مستقل لكل سلطة . ثم لرغبة كل من السلطتين في توسيع نفوذها على حساب السلطة الأخرى .

فمن ناحية لم يقنع بعض البابوات بهذا الفصل بين السلطتين وبتحديد مجال لكل من السلطة الدينية والزمنية بل سمعوا لإخضاع السلطة الزمنية أى سلطة الملوك لسلطتهم واستندوا فى سبيل تدعيم رغبتهم تلك إلى عديد من النظريات قدر لأحدها أن تلعب دورا بارزا فى هذا السبيل إلا وهى نظرية Plenitude Potestas التى يصعب فى الواقع ترجمتها بغير كلمة «السيادة» التى ادعاهها بعض البابوات فى صراعهم مع الملوك .

ومن ناحية أخرى فإن بعض الملوك الطامحين إلى السلطة رأوا الدفاع عن أنفسهم ضد هذا الادعاء البابوى . وذهبوا فى هذا الدفاع إلى الحد الذى لم يقنعوا فيه بمجرد فصل السلطتين وتحديد مجال مستقل لكل سلطة وإلما طالبوا بإخضاع الكنيسة نفسها لسلطتهم الزمنية . وكان عليهم لكي يخوضوا هذا الصراع بنجاح أن يستعملوا نفس السلاح الذى استعمله البابوات . لذلك فسرعان ما خرجت فكرة Plenitude Potestas من سجن القانون الكنسى ودخلت إلى النظرية الدستورية حيث صاغ منها فقهاء القانون الفرنسيون نظرية السيادة .

والسؤال الذى طرح نفسه علينا فى هذه الرسالة هو : هل هذه الظروف التى نشأت فيها وبسببها نظرية السيادة مما تصاح لأن تنطبق على كل بيئة وفى كل عصر ؟ . . أو بعبارة أخرى هل روت فكرة السطة العامة أو سطة الدولة فى الإسلام بمثل هذا الصراع ؟ . هل كان هناك إقطاع ترتب عليه وجود سلطة لأمرأه الاقطاع تنازع السلطة السياسية الحكم ؟ . . وهل عرف الإسلام فكرة ازدواج الولاء أو انفصال الساطنين الدينية والزمنية وما أدى إليه ذلك من بروز سلطة لرجال الدين تنازع السلطة الزمنية الحكم ؟ . .

لقد كانت إجابتنا على كل هذه الأمثلة ولاشك بالنفى .

أن نظرية السيادة نظرية حديثة نسبيا ظهرت في فرنسا في أواخر القرن السادس عشر وتحت تأثير عوامل معينة ولتحقيق أغراض معينة . ولما كان ظهور هذه النظرية قد جاء بعد تأسيس الدولة الإسلامية بفترة طويلة ، وفي بيئة مغايرة تماما للبيئة الإسلامية ولتحقيق أغراض لا وجود لها في هذه البيئة، فمن ثم كان طبيعيا ألا يعرف النظام الإسلامى نظرية السيادة .

ولا يقدح في هذه النتيجة التى انتهينا إليها القول بأن نظرية السيادة لا تعدو — حسب ما انتهى إليه تعريفها — أن تكون نظرية في سلطة الدولة ، وأن النظام الإسلامى كإى نظام آخر لا بد وأن يكون قد عرف فكرة سلطة الدولة . أن القول بذلك لا يغير شيئا من النتيجة التى انتهينا إليها ، ذلك أن نظرية السيادة وإن انتهت إلى أن تكون نظرية في سلطة الدولة إلا أنها تتميز مع ذلك بمضمون معين وبخصائص معينة وترتكز على أساس معين وكل ذلك يجعلها نظرية متميزة ومختلفة عن غيرها من النظريات الأخرى في سلطة الدولة كالنظرية الإسلامية .

— ولقد اتضح ذلك التمييز جليا من عرضنا لكل من النظريتين .

— فطبقا للنظرية الإسلامية فإن للسلطة العامة أساسها القانونى أو الشرعى وهذا الأساس ليس أساسا خياليا أو مفترضا ، وإنما هو أساس واقعى مستمد من نصوص الدستور الأعلى في هذا النظام الذى قرر حق الأمر بالنص الدستورى الأمر « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر أولئك هم المفلحون » ثم قرر صفة الإلزام لقرارات هذه الهيئة التى أقامها وذلك بالنص الدستورى المتأثر « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وهو النص الذى فرض على الأمة واجب الطاعة لهذه الهيئة .

وفي بيان مضمون السلطة العامة هذه رأينا أنها تنقسم إلى سلطتين فرعيتين هما سلطة التشريع وسلطة التنفيذ .

أما عن سلطة التشريع فلقد أوضحنا أن الأمة لها سلطة تشريعية فيما ليس فيه نص، وبيننا أن هذه السلطة ليست مطلقة إذ يحدها قيد أساسي هو النصوص الوحيية المستمدة من القرآن والسنة والنتيجة التي رأينا أنها تترتب على ذلك هي أن الأمة لا تملك التشريع بما يخالف هذه النصوص . وبالنسبة لسلطة التنفيذ فقد بيننا كذلك أنها ليست مطلقة بل هي مقيدة - بالنصوص الوحيية التي تقيد التشريع ، وذلك من باب أولى . وهي مقيدة - فضلا عن ذلك - بإرادة الأمة التي اختارت رئيس الدولة الذي هو مستودع السلطة التنفيذية .

— أما طبقا لنظرية السيادة فإن أساس السلطة - كما رأينا - أساس خيالي أو مفترض إذ يقوم على فكرة العقد الاجتماعي التي تقول بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة ، وأن الانتقال من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعي بين الأفراد بقصد إقامة السلطة الحاكمة . وقد بيننا أن هوبز وروسو كانا من أكبر رواد هذه الفكرة فقد صور هوبز ذلك بأن الإنسان اضطر - بدافع الخوف من غيره والحاجة إلى إشباع أغراضه الانانية وبغريزة حب البقاء - إلى الاتفاق مع غيره من أبناء جنسه ، فتعاقدوا معا على أن يعيشوا تحت إمرة واحد منهم ، ينقلون إليه كل سلطاتهم وكل حقوقهم الطبيعية ويكلون إليه أمورهم وهذا الاتفاق في رأى هوبز كان من جانب واحد أي من جانب الأفراد دون الرئيس الذي اختاروه . أما روسو فهو وإن اختلف مع هوبز في الاعتراف بوجود حياة الفطرة . وفي أن الانتقال إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعي إلا أن روسو يرى أن نزول الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لم يتم لواحد منهم وإنما هذا النزول كان للمجتمع ككل .

وتأسيسا على ذلك فإن السلطة العامة لا يمكن أن تستقر إلا للمجتمع كله .
أما عن مضمون السلطة طبقا لنظرية السيادة فإنه يتلخص في أن هذه السلطة هي سلطة هليا آمرة لا تقبل التصرف فيها أو التنازل عنها وأنها منفصلة عن الشعب وسامية عليه وهي إذن ليست في قمة المجتمع واسكنها فوق القمة أى فوق كل الشعب . وتحكم من مكانها ذلك المجتمع السياسى كله . هذه السلطة تتجلى بأظهر ما تتجلى في فرعها التشريعى ، تتميز بقدرتها على وضع القوانين بفردتها وفرضها على الرعايا دون موافقة منهم . وهي تتميز فضلا عن ذلك بخصوصية أخرى أساسية هي أنها سلطة مطلقة غير محدودة لا ترد عليها أية قيود .

— وفي مجال تقديرنا لكل من النظريتين : نظرية السيادة والنظرية الإسلامية في السلطة العامة رأينا أن نتخذ معيارا موضوعيا ودقيقا للتمييز بينهما واثمينا إلى أن هذا المعيار الذى توزن به كل نظرية صالحة للسلطة . إنما يقوم على قدرة هذه النظرية على تقديم أساس قانونى للسلطة يبرر ويفسر خضوع المحكومين لها ، ثم تقديمها تقييدا أو تحديدا لهذه السلطة وأخيرا ضمانات لهذا التقييد أو التحديد .

وحين شرعنا في تطبيق هذا المعيار على النظريتين :

— رأينا بالنسبة للأساس القانونى للسلطة :

أن نظرية السيادة عاجزة عن تقديم هذا الأساس الأمر الذى دفع كبار الفقهاء كالمبيد دوجى وغيره إلى أن يعترفوا بأن مشكلة الأساس القانونى للسلطة خير قابلة لأى حل بشرى لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر — إنسانيا — أن إرادة إنسانية أخرى بحيث يمكنها أن تفرض عليها أوامرها، وتلتزم الإرادة الأخرى

بالخضوع لهذه الأوامر. ثم يضيفون إلى ماتقدم أنه لا توجد سوى نظرية واحدة منطقية ومقبولة هي النظرية الدينية التي تقرر أن السلطة السياسية ترجع في مصدرها إلى الله ، وهذا ماقررتة النظرية الإسلامية . فالأساس القانوني للسلطة العامة — طبقا لهذه النظرية — لم يقرره بشر ، وإنما قرره الدستور الإسلامي الأعلى الذي قرر حق الأمر ، واعترف بهذا الحق للجماعة تمثل الأمة الإسلامية كلها ثم أضاف عنصر الالتزام وواجب الطاعة على قرارات تلك الجماعة .

ورأينا بالنسبة لتقييد السلطة ، أن نظرية السيادة لا تعرف هذا التقييد ولا تعترف به ، فالسلطة فيها مطلقة لا ترد عليها ولا يمكن أن ترد عليها أية قيود . ذلك أن هذه القيود تخالف جوهر النظرية ولا تتفق مع طبيعتها . أن إرادة صاحب السيادة هي إرادة مشروعة بذاتها وبصرف النظر عما تتضمنه . ولهذا السبب وجدنا أن كثيرين من كبار المفكرين يرون أن نظرية السيادة هذه غير مفهومة في ظل مفهوم شخصية الدولة القانونية أما طبقا للنظرية الإسلامية فإن إرادة الحكام ليست مشروعة في ذاتها ، وهي لا تكون كذلك إلا إذا كان مضمونها مطابقا للقانون . فالسلطة طبقا للنظرية الإسلامية مقيدة بأحكام القرآن والسنة التي تشكل نوعا ساميا من القانون الدستوري الذي يعلو على القانون الدستوري الوضعي .

ورأينا بالنسبة لضمانات تقييد السلطة ، أن نظرية السيادة لا تعرف هذه الضمانات بحكم أنها لا تعرف فكرة التقييد ذاتها ولا تعترف بها . أما النظرية الإسلامية فقد رأينا أنها لم تكتف بوضع قيود على السلطة ، وإنما عيّنت أيضا بوضع ضمانات لهذا التقييد . ورأينا أن هذه الضمانات على نوعين :

تمثل أولاهما في الشورى بما تمثله من ضرورة رجوع الحكام إلى الأمة

في الأمور الهامة وتمثل الثأني في الرقابة من الأمة نفسها على تصرفات الحكام،
وحقها في عزلهم أن صدر منهم ما يبرر ذلك .

أن نتيجة العرض للمتقدم تبدو الآن واضحة كل الوضوح .

— أن هذه النتيجة تدعونا — ليس فقط إلى تبرئة الفكر القانوني الإسلامي
من كل صلة بتظرية السيادة ، وإنما تدعونا كذلك إلى أن ننادي بنخيلص
الفكر القانوني المقارن من هذه النظرية لأنها ونظرية الاستبداد سواء بسواء .
أنه لا توجد سوى نظرية واحدة صالحة للسيادة هي تلك التي تقرر أن الله الخالق
هو صاحب السيادة على العالم المخلوق ^(١) .

ولكن في النظام السيامي وبالنسبة للحكام من بني البشر ، فإنه لا يمكن
استخدام نظرية السيادة استخداما صحيحا ذلك أنه طبقا للتحليل النهائي لفكرة
السيادة — كما شرحناها — فإنه لا توجد سلطة دنيوية يمكن اعتبارها صورة لله
على الأرض أو نائبة عن الله في الأرض . فالله هو مصدر السلطة التي يوليها
الشعب هؤلاء الحكام . وعلى ذلك فإن هؤلاء الحكام ليسوا نوابا عن الله
وإنما هم نواب الشعب ، ولا يمكن أن ينفصلوا عن الشعب ويتمزوا عنه
ليحكموه من عل ^(٢) .

وهذا الذي تقول به قد قاله كذلك نخبة من كبار الفقهاء والفكرين .
فذهب جيزو Guizot إلى أنه لا يوجد على وجه الأرض سيادة ولا صاحب

-
- (١) جاك مارتينان : فكرة السيادة — المجلد الدولي لتاريخ السياسة
والدستوري — المرجع السابق ص ١٩ وما بعدها .
- (٢) جاك مارتينان : فكرة السيادة — المجلد الدولي لتاريخ السياسة
والدستوري — المرجع السابق ص ١٩ وما بعدها .

سيادة على الاطلاق، أنه يعتبر السيادة اختراع أراد به واضعوه أن يخفوا وراء شرعية للبدأ سلطة القوة . ولهذا السبب فإن السيادة يجب - في نظره - أن تستبعد كما تستبعد سلطة القوة التي تخفيها^(١) .

ويرى Royer Collard أنه مادُم توجد سيادة فإنه يوجد استبداد، ومادام يوجد استبداد فإنه مالم يوجد انهيار اجتماعي فعلى الأقل اختلال اقتصادي عميق. ويتساءل Royer Collard أين تكون السيادة ثم يجيب أنها حيث تكون مستبدا وتعلن أنك كذلك ونتيجة لذلك فإنه على قرار جيزو برفض السيادة سواء للملك أو للشعب . فبالنسبة للملك فهو يحتاج بالبدأ التقليدي للحرية السياسية الذي يقرر أن للملك قد وجدوا لصالح الشعب ولم يوجد الشعب لصالح الملك. وبالنسبة للشعب فإنه يبين أن السيادة ليست سوى تكريس لامبراطورية القوة على وجه الأرض « إرادة فرد إرادة كثيرين ، إرادة الجميع ، ليس ذلك سوى القوة أكثر أو أقل ، ولا يجب لأي إرادة من هؤلاء - بوصفها إرادة - طاعة أو احترام^(٢) » .

— والسؤال المحير هو كيف استطاعت نظرية السيادة - وعلى وجه الخصوص سيادة الأمة - التي لا تصمد للمناقشة العلمية أن تشغل مكانا مرموقا في حياة الشعوب الحديثة وضأرها ؟

— يتولى الإجابة على هذا السؤال العميد دوجي فيقرر أن الشعوب قد رأت فيها عقيدة أو حقيقة دينية ، فلقد اعتقد الناس طيلة قرون في نظرية التفويض الإلهي الذي كان يدعيه الملوك . وفي سنة ١٧٨٩ اعتقد الناس وبنفس

(١) يردو . مطول العلوم السياسية ج ٥ المرجع السابق ص ٤١١

(٢) يردو : مطول العلوم السياسية ج ٥ المرجع السابق ص ٤١٣ - ٤١٤

الحامس - في هذا النوع من الالهوية الأرضية التي تنسبها نظرية السيادة الأمة ، وكان لهذه العقيدة دعائها والمضمون في سيلاها . لقد جبل الناس دائماً على أن يضعوا وراء الظواهر التي يرونها قوى غير طبيعية لا يرونها فلعنة قرون وضعوا وراء سلطة الملوك فكرة الالهوية التي أعطتهم هذه السلطة .

وفي سنة ١٧٨٩ - وخلف سلطة الحكم - وضعوا وحدة غيبية جديدة هي الشخصية صاحبة السيادة التي اترفوا بها للأمة . ولم يكن ذلك كله سوى اقتراض أو خيال ولكنه أشبع آمال الشعوب ورغباتها ولذلك فقد اعتقد فيها رجال القرن التاسع عشر بنفس قوة أسلافهم في العصور الوسطى^(١) .

وفي سنة ١٩٢٢ تنبأ ذلك الفقيه العظيم بنبوة قد تحققت . إذ يقول في محاضرة له لطلبة جامعة كولومبيا « أن الاعتقاد في سيادة الأمة هو اليوم عقيدة في طريقها إلى الافول وربما ساهم الشباب منكم في دفنها نهائياً^(٢) » .

أنا وقد بينا الظروف التاريخية التي أدت إلى استنباط نظرية السيادة بوجه عام ونظرية سيادة الأمة بوجه خاص ، يتبين لنا أننا في عصرنا هذا في غير حاجة إلى تلك النظرية لسبب يدهي هو أن تلك الظروف التاريخية التي أدت إلى استنباطها أصبحت في ذمة التاريخ . فالملوك حين كانوا يدعون - قبل الثورة الفرنسية - بأنهم أصحاب السيادة كانوا في الوقت ذاته يقيمون سيادتهم على أساس نظرية الحق الالهي للبشر ، ولذلك لجأ فلاسفة الثورة الفرنسية ورجالها إلى نظرية سيادة الأمة كسلاح من أسلحة الكفاح ضد الملوك المستبدين وضد نظرية الحق الالهي التي يستندون إليها . ولكننا نجد في العصر الحديث

(١) دوجي : السيادة والحرية • المرجع السابق ص ٦٨ - ٦٩

(٢) دوجي : السيادة والحرية • المرجع السابق ص ٦٩

أنه لم يعد ثمة حاجة إلى هذه النظرية حيث أقام للوك - عن زواوة السلطان المطلق المستند إلى نظرية الحق الالهي .

يضاف إلى ماتقدم أنه إذا كانت فكرة السيادة قد أسهمت في تدعيم فكرة الدولة القومية والقضاء على فكرة ازدواج الولاء وبالتالي على ادعاءات الكنيسة المتعلقة بالسلطة السياسية، فإنه الآن وبعد أن استقرت الدولة القومية بمعناها السليم في يقين الشعوب، وأصبحت حقيقة واقعة قننتها الثورات للتمردة التي قضت على ادعاءات ازدواج السلطة ، فعلى أساس ذلك كله فإن فكرة السيادة كفكرة تصورية انتهت بتحقيق هذا الغرض ابتداء من أوائل هذا القرن .

ففكرة السيادة كفكرة العقد الاجتماعي وكغيرها من الأفكار التصورية عموماً إنما قامت ابتغاء هدف معين في ظروف معينة . فمن ثم فهي تنتهي حتماً بانتهاء هذا الهدف واندثار هذه الظروف .

وقد حققت السيادة مبتغاها واندثرت الظروف التي ولدت فيها وعاشت أكثر من ثلاثة قرون .

والرأى الذي نراه أن القانون المقارن . يجب أن يتخلص من تعبير السيادة ومن نظرية السيادة ليس فقط لأنها نظرية عني عليها الزمن ، وليس فقط لأنها تخلق صعوبات نظرية لا يمكن التغلب عليها ، ولكن لأننا إذا أخذنا هذه النظرية بمعناها الأصيل الصحيح *au sens au thentique* فإنه يتبين لنا أنها نظرية خادعة مضللة وسوف تقودنا إلى الخطأ إذا واصلنا الأخذ بها .

أما النظرية الإسلامية في السلطة السياسية فهي نظرية خاصة تتميز بالبساطة بلا تعقيد أو مغالاة في التصور والاقتراض .

أما أنها خاصة فلأنها تخالف غيرها من النظريات في نشأتها وفي غايتها، وهي تتسع بأصول الحكم حتى تخرج بها من الصبغة المحلية إلى الصبغة الإنسانية بل العالمية .

وأما أنها تتميز بالبساطة فلأنها تقوم على أسس واضحة لا خلاف عليها :
— إله رحمن رحيم، يجري الكون على سنن ومحاسب الخلق ببلاغ وتدبر، ولا يظلم أحدا .

— ونبي ليس بالسيطر ولا بالمتجبر ، ولكنه بشير ونذير ، وإس له من الأمر شيء ، والأمر بينه وبين أمته على المشاورة .

— وأمة هي المرجع في كل سلطان وكل سياسة .

— وإمام يطيع قبل أن يطاع ويتولى الحكم من أيدي المحكومين .

— ليس لأحد حق العسف والظفیان ، وليس لأحد حق الفتنة والعصيان ، ولم حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كل فيما يعلم وحسبا يستطيع .

— لا سيادة لنسب ، ولا سيادة لمال ، ولا سيادة لدم ، ولا سيادة لإنسان ، ولا لطائفة من الناس . ولكنهم جميعا بنية واحدة تأخذ حياتها من كل عضو بحياته ، وينتظم قوامها على التعاون والموازرة ، لا على التنازع والملاحاة .

« وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » .

« ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » .

(صدق الله العظيم)

المراجع - ح

أولا : فى العلوم الشرعية

(١) باللغة العربية :

التفسير :

- ابن كثير : تفسير ابن كثير - مطبعة للنار .
- ابن العربى : أحكام القرآن - مطبعة عيسى البابى الحلبي .
- الرازى : مفاتيح الغيب - المطبعة البهية المصرية ، الطبعة الاولى .
- الزمخشري : الكشاف - المكتبة التجارية .
- القاسمى : محاسن التأويل - دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي وشركاه ، الطبعة الاولى .
- القرطبي : الجامع لاحكام القرآن - دار الكتب المصرية
- محمد رشيد رضا : تفسير المنار - مطبعة المنار - الطبعة الاولى .

الحديث :

- الشوكانى : تيل الاوطار ، المطبعة المصرية ببولاق .
- العيني : عمدة القارىء بشرح البخارى - المطبعة المنيرية
- النووى : شرح النووى على صحيح مسلم - المطبعة المصرية .

الفقه وعلم الكلام والسيرة :

- ابن القيم : اعلام الموقعين - الطبعة الاولى ، مطبعة السعادة بمصر

- ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، دار الشعب (أبو العباس أحمد) سنة ١٩٧١
- منهاج السنة مكتبة دار العروة سنة ١٩٦٢ .
- ابن جماعة : تحرير الاحكام في تدبير الإسلام - رسالة ضمن كتاب اخوان الصفا وآخرون ، القاهرة ، مطبعة دار الفتوح .
- ابن خلدون : المقدمة - المطبعة الشرقية ، القاهرة (عبد الرحمن)
- ابن رشد : التهافت - الطبعة الاولى ، المطبعة الاعلامية - مصر ١٣٠٢ هـ (أبو الوليد)
- ابن عابدين : الحاشية - المطبعة المصرية ببولاق سنة ١٢٨٦ هـ .
- ابن قتيبة : الامامة والسياسة ، الطبعة الاخيرة ، مكتبة الحلبي سنة ١٣٨٨ هـ ١٩٦٦ م .
- ابن هشام : السيرة النبوية - الطبعة الثانية - مكتبة الحلبي سنة ١٣٧٥ هـ سنة ١٩٥٥ م .
- ابن محمد عبدالله بن عبدالله بن سلعون الكناني : العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والاحكام .
- أبو الاهلي : نظرية الإسلام السياسية - دار الفكر ، تدوين الدكتور المودودي الإسلامي - دار الفكر
- أبو الحسن : مقالات الإسلاميين - استانبول . مطبعة الدولة الاشعري سنة ١٩٢٩ . اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، بيروت سنة ١٩٥٢ .

- أبو عبيد : كتاب الأموال ، الطبعة الأولى ، مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م
- أبو يعلى الفراء : الأحكام السلطانية - القاهرة سنة ١٩٣٨ .
- أحمد أمين : ضحى الإسلام - القاهرة سنة ١٣٧٥ هـ - ١٩٤٦ م
- د. أحمد شلبي : السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامى ، الطبعة الثانية مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٧ .
- د. أحمد كمال أبوالمجد: نظرات حول الفقه الدستوري الإسلامى، محاضرة أقيمت في الموسم الثقافي الرابع للمحاضرات العامة ١٣٨١/١٩٦٢ بالأزهر - من مطبوعات الادارة العامة للثقافة بالأزهر.
- أحمد هريدى : نظام الحكم فى الإسلام ، مذكرات لطلبة الدراسات العليا بكلية حقوق القاهرة سنة ١٩٦٥ .
- الأمدى : الأحكام فى أصول الأحكام - مطبعة المعارف ، القاهرة سنة ١٩١٤ .
- الأيجى : المواقف شرح الجرجاني، الطبعة الاولى، مطبعة السعادة، سنة ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م
- الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة المدحلة والرافضة والخوارج والمعتزلة - القاهرة ، دار الفكر العربى سنة ١٤٧
- التفتازانى : شرح العقائد النسفية ، الاستانة سنة ١٣٥٠ هـ .
- الجوينى : لمح الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، الطبعة الأولى ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م
- الارشاد ، مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٠

- السعد : شرح المقامد - الاسنانة سنة ١٩٣٨ .
- الشوكاني : فتح القدير ، الطبعة الأولى ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي
- الشهرستاني : - الملل والنحل ، مكتبة الحلبي ، ١٣٧٨ هـ ١٩٦٧ م - نهاية الاقدام ، بغداد مكتبة المتن .
- الطبري : تاريخ الرسل والملوك - مكتبة خياط، بيروت سنة ١٩٦٥
- الفرزالي : - الاقتصاد في الاعتقاد - الطبعة الأخيرة ، مكتبة ومطبعة الحلبي سنة ١٣٨٥ - ١٩٦٦ م
- المتصفي من علم الأصول ، الطبعة الأولى ، المطبعة الأميرية بيولاق سنة ١٣٣٤ هـ
- احياء علوم الدين ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه سنة ١٣٧٧ هـ ١٩٥٧ م
- الكاساني : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، الطبعة الأولى ، مطبعة الجمالية سنة ١٣٢٨ هـ ١٩١٠ م .
- الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ، الطبعة الثانية - القاهرة ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م .
- جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعير ، الطبعة الرابعة ، مطبعة عيسى البابي الحلبي سنة ١٩٦٤ .
- د. حسن إبراهيم : النظم الإسلامية ، الطبعة الثالثة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٢ .
- د. سليمان الطماوي : الساطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي ، دار الفكر العربي سنة ١٩٦٧ .

- شهاب الدين أحمد بن حجر : تحفة المحتاج بشرح المنهاج - القاهرة ، مطبعة بولاق سنة ١٢٩٠ هـ
- د. طه حسين : الفتنة الكبرى ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ١٩٦٦ .
- عباس محمود العقاد : الديمقراطية في الاسلام ، دار المعارف - القاهرة
- عبد الحميد بنخيت : الخلافة الاسلامية ، الطبعة الثانية ، دار العالم العربي .
- د. عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم في الاسلام ، دار المعارف سنة ١٩٦٦ .
- عبد العزيز المراقى : نظام الحكم كما يراها المسلمون - مقال منشور بمجلة رسالة الاسلام ، السنة الثانية ، العدد الرابع .
- د. عبد الفتاح عبد الله بركة : الحكيم الترمذى ونظريته في الولاية ، من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية .
- عبد القادر عوده : الاسلام وأوضاعنا السياسية ، مطبعة دار الكتاب العربى سنة ١٩٥١
- عبد القاهر البغدادى : أصول الدين - استنبول سنة ١٩٢٨ .
- عبد المتعال الصعيدى : السياسة الاسلامية في عهد الخلفاء الراشدين ، دار الفكر العربى
- عبد الوهاب خلاف : - السياسة الشرعية - القاهرة سنة ١٩٥٠م - خلاصة التشريع الاسلامى ، الطبعة الثامنة الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٦٨/١٣٨٨

— فـهـم أصول الفقه مع خلاصة التشريع ،
الاسلامى ، الطبعة السادسة — مطبعة
النصر ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م

— مصادر التشريع الاسلامى فيما لانصر
فيه - القاهرة

— السلطات الثلاث فى الاسلام - بحث
منشور فى مجلة القانون والاقتصاد فى
أعداد يونيو ١٩٣٥ ، ومارس سنة ١٩٣٦
وأبريل سنة ١٩٣٧ .

: الاسلام وأصول الحكم ، مطبعة مصر ، الطبعة
الثانية ١٣٤٤ هـ

: حقوق الانسان فى الاسلام ، دار نهضة مصر
للطبوع والنشر بالقجالة ، الطبعة الرابعة ١٣٨٧ هـ
١٩٦٧ -

: الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضية
وحاضره الطبعة الاولى ، دار الطبوع والنشر
الأهلية ، بغداد ١٩٧٠/١٩٧١ .

— نظرية العقد السياسى فى الفكر الاسلامى —
مقال منشور بالمجلة المصرية لعلوم السياسية
عدد ٥١ يونيو ١٩٦٥ ،

: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة
للقانون فى الفقه الاسلامى طبعة أولى ،
القاهرة ١٩٧٣ م .

• على عبد الرازق

• على عبد الواحد وائى

• د . قاضل زكى محمد

• د . فؤاد النادى

- محمد أبو زهرة : - تاريخ المذاهب الإسلامية - دار الفكر العربي
- ابن حنبل د د د
- تنظيم المجتمع الإسلامي د د د
- أبو حنيفة د د د
- د. محمد البهي : - الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية
المعاصرة الطبعة الأولى، دار الفكر سنة ١٣٩٣ هـ
١٩٧٣ م
- الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر -
مشكلات الحكم والتوجيه، الدار القومية
للطباعة والنشر، القاهرة سنة ١٩٦٥ .
- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار
الغربي - مكتبة وهبة .
- محمد الخضر حسين : نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم - القاهرة
المكتبة السلفية سنة ١٣٤٤ هـ ١٩٢٥ م
- محمد الزفزاف : مذكرات في الاجماع لطلبة الدراسات العليا
في دبلوم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق
جامعة القاهرة العام الجامعي ١٩٦١/١٩٦٢
- محمد الشرييني الخطيب : متى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهج -
القاهرة سنة ١٣٠٨ هـ
- محمد بنحيت المطيعي : حقيقة الإسلام وأصول الحكم . القاهرة سنة
١٣٤٤ هـ ١٩٢٥ م

- محمد حسين هيكل : الصديق أبو بكر ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٣٦٢ هـ .
- محمد رشيد رضا : - الخلافة والامامة العظمى مطبعة للنار سنة ١٣٤١ هـ .
- الوحي المحمدى ، مكتبة القاهرة بالأزهر .
- د محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية ، الطبعة الرابعة دار المعارف ١٩٦٦ - ١٩٦٧ .
- د محمد عبدالله العربى : نظام الحكم فى الإسلام ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع
- محمد عبده : الإسلام والنصرانية ، مطبعة للنار سنة ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤ م
- محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية فى الإسلام ، مطبعة أحمد على مخيمر القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
- محمد يوسف : حياة الصحابة ، الطبعة الأولى ، مطبعة مجلس دائرة للمعارف حيدر آباد ، الهند سنة ١٣٨٣ هـ ١٩٦٤ م .
- د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام ، دار المعرفة ، الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ م
- محمود اليايبدى : نظام الإسلام السياسى وعلاقة الدين بالدولة فى هذا النظام .
- بحث منشور فى مجلة رسالة الإسلام فى السنة الرابعة ، العدد الثانى .

• محمود شلتوت : الإسلام هتيدة وشريعة - مطبعة دار الشروق

• مصطفى صبرى : التذكير على منكرى النعمة من الدين
والخلافة ، والأمة ، المطبعة العباسية بيروت
سنة ١٣٤٢ هـ .

• يوسف أيش : نصوص الفكر السياسى الإسلامى ، دار الطليعة
بيروت سنة ١٩٦٦ .

(ب) باللغتين الانجليزية والفرنسية :

- ABDUR RAHIM** : The principles of Muhammedan Jurisprudence,
London, Medrae, 1911.
- AHMED SAKKA** : La Souveraineté en Droit Musulman Sunnit,
These de doctorat, Paris, 1917.
- ARNOLD (T.)** • The Caliphate, London, 1924.
- GAUDEFORY** : Les Institution Musulmanes, Paris.
- MACDONALD** : Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutionnel Theory.
- MILIOT** : Introduction A. L. E. Tude de Droit Musulman, Paris, 1953.
- MARGOLIOUTH** . Muhammedanism.
- MUIR** • The Caliphate : Its Rise, Decline and Fall, 1942.
- SANHOURY (A)** : Le Califat, Paris, 1926.

ثانيا : فى العلوم القانونية والسياسية

(١) باللغة العربية :

- د. إبراهيم درويش : الدولة - نظريتها وتنظيمها، دار النهضة العربية
سنة ١٩٦٩ .
- د. السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى ، مكتبة
عبدالله وهبة الطبعة الرابعة سنة ١٩٤٩ .
- د. ثروت بدوى : - النظم السياسية ، دار النهضة العربية
سنة ١٩٦٢ .
- أصول الفكر السياسى والنظريات وللذاهب
السياسية الكبرى ، دار النهضة العربية
سنة ١٩٦٧ .
- د. جورج سباين : تطور الفكر السياسى ، دار المعارف .
- الكتاب الأول: ترجمة حسن جلال العروسى
سنة ١٩٥٤ .
- الكتاب الثانى: ترجمة حسن جلال العروسى
سنة ١٩٦٤ .
- الكتاب الثالث: ترجمة د. راشد البراوى
سنة ١٩٧١ .
- د. حسن كيرة : محاضرات فى المدخل القاهرة سنة ١٩٥٤ .
- د. طعيمة الجرف : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة
للقانون، مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٦٣
- نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية
ونظام الحكم، مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٣

- د. عبد الحميد متولى : — الفصل فى القانون الدستورى ، مطبعة
دار نشر الثقافة بالاسكندرية سنة ١٩٥٢ .
- القانون الدستورى والأنظمة السياسية ،
دار المعارف الطبعة الثانية سنة ١٩٦٣ .
- د عبد الرازق السنهورى : ود. حشمت أبو ستيت : أصول القانون —
القاهرة سنة ١٩٥٠ .
- د. عبد الفتاح ماير داير : نظرية أعمال السيادة ، مطبعة جامعة القاهرة
سنة ١٩٥٥ .
- د. عثمان خليل : المبادئ الدستورية العامة، القاهرة سنة ١٩٥٦
- د. محسن خليل : التنظيم السياسية والقانون الدستورى ، منشأة
المعارف — بالاسكندرية ، الطبعة الثانية
سنة ١٩٧١ .
- د محمد كامل ليله : التنظيم السياسية ، مطبعة نهضة مصر بالجيزة
سنة ١٩٦٧ .
- محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام —
رسالة دكتوراة مقدمة إلى كلية الحقوق —
جامعة القاهرة سنة ١٩٧٠ .
- د محمود حانظ : موجز القانون الدستورى — القاهرة سنة ١٩٥٦
- د مصطفى كامل : شرح القانون الدستورى، القاهرة سنة ١٩٥٢
- د منصور مصطفى منصور : مذكرات فى المدخل للعلوم القانونية،
القاهرة ١٩٥٨ — ١٩٥٩ .
- د وحيد رأفت : ودوايت إبراهيم : القانون الدستورى ،
المطبعة المصرية سنة ١٩٣٧ .

(ب) باللغة الفرنسية :

- ALFRED POSE • Philosophie de Pouvoir. Presses Universitaires, Paris, 1948
- ANDRE HAUIOU : Droit Constitutionnel et Inst. Politiques, Paris, 1966 et 1969.
- BERTRAND DE JOUVENAL : De La Souverainete, Paris, 1955.
- CARRE DE MALBERG : Contribution A La Theorie Generale de L' Etat, Paris, 1920.
- DUGUIT : Souverainete, et Liberte, Paris, 1922.
Lecons de droit Public General, Paris, 1926.
Traite de Droit Constitutionnel, Paris, 1911.
- ESMEIN : Elements de Droit Constitutionnel Francais Et Compare, Paris, 1927.
- GEORGES BURDEAU : Traite de Science Politique 7 Volumes, Paris, 1949.
Droit Constitutionnel Et Institutions Politiques, 14 éme Edition, Paris, 1969.
- GEORGES DE LAGARDE : La naissance de L' Esprit Laïque Au Declin de Moyen Age, éd Bel Arrière, 1934.
- GEORG JELLINECK : L' Etat Moderne et Son Droit, Traduction Française Par Georges Fardet, Paris, 1913.
- J. J. CHEVALIER : Les Grands Oeuvres Politiques, Paris, 1949
- JEAN-JACQUES ROUSSEAU : Le Contrat Social, F. Re A. Ler & Cie, édit., 2ed, 1914.
- J. RIVIERE • Le Probleme de L' Eglise et de L'etat Au Temps de Philippe le Bel Louvain, 1926.
- LAFFERRIERE : Manual de Droit Constitutionnel, 2éme Edit., Paris, 1947.
- MARCEL PRELOT : Histoire Des Idées Politiques 3ed, Dalloz, Paris, 1966.

MARITAIN JACQUES : Le Concept de Souverainete' Revue Internationale D' Histoire Politique Et Constitutionnelle, Paris, 1951.

MAURICE DESLANDRES : Histoire Constitutionnelle de La France; Paris, 1932.

MAURICE HAUROIU : La Souverainete' Nationale, Paris, 1912.

PAUL DUEZ ; Traite' de Droit Constitutionnel, Paris, 1933.

PAUL JANET : Histoire de La Science Politique Dans Ses Rapports Avec La Morale 5ed, Paris.

RAYMOND POLIN : politique et philosophie Chez Thomas Hobbes, paris, 1957.

SIBERT : La Constitution de La France, paris, 1946.

فهرس

نظرية السيادة فى الفقه الدستورى الإسلامى

٥	— مقدمة
١٢	— تمهيد وتقسيم
٢١	— الباب الأول : نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربى
٢٣	— الفصل الأول : نشأة نظرية السيادة
٢٥	— المبحث الأول : العوامل التى أدت إلى نشأة فكرة السيادة
٢٦	— الفرع الأول : النزاع بين سلطة الملك وسلطة أمراء الاقطاع
٣٦	- الفرع الثانى : النزاع بين السلطين الدينية والزمنية
٣٨	— للمطلب الأول : مفهوم الفكر للمسيحى
	— المطلب الثانى : المراحل التى مر بها النزاع بين السلطين
٤١	الدينية والزمنية
٥٦	— المبحث الثانى : ظهور نظرية السيادة بمعناها الحديث
٥٧	— الفرع الأول : البذور الأولى لفكرة السيادة
٦٣	— الفرع الثانى : السيادة كخاصية من خصائص الملك
٦٦	— الفرع الثالث : الفصل بين الملك والسيادة
٧٠	— المبحث الثالث : تعريف السيادة
٨٣	— الفصل الثانى : مضمون السيادة
٨٤	— المبحث الأول : المضمون الأصيل للسيادة

صفحة	
١٠٩	— المبحث الثاني : انتقال السيادة بمضمونها الأصيل إلى الأمة
١٢٧	— <u>الفصل الثالث : أساس السيادة</u>
١٢٩	— المبحث الأول : النظريات التيقراطية
١٣٧	— المبحث الثاني : النظريات الديمقراطية
١٤٠	— خلاصة الباب الأول
١٤٤	— <u>الباب الثاني : النظرية الإسلامية في سلطة الدولة</u>
١٤٥	— <u>الفصل الأول : نشأة السطة العامة في النظام الإسلامى</u>
١٤٨	— المبحث الأول : كيف نشأت سلطة الدولة في النظام الإسلامى
	— المبحث الثاني : مفهوم الدين الإسلامى وأثره بالنسبة لفكرة
١٦١	السلطة .
١٦٩	— <u>الفصل الثاني : نظرية السطة العامة في الفقه الإسلامى</u>
	— المبحث الأول : فكرة السلطة العامة في كتابات الفقهاء
١٧٣	المسلمين .
١٨٧	— <u>المبحث الثاني : أساس السلطة العامة</u>
١٨٧	— <u>الفرع الأول : تقرير حق الأمر</u>
٢٠٥	— <u>الفرع الثاني : من الذى يملك حق الأمر</u>
٢٢٣	— <u>المبحث الثالث : مضمون السطة العامة</u>
٢٢٥	— <u>الفرع الأول : سلطة التشريع</u>
٢٢٦	— <u>المطلب الأول : مدى سلطة الأمة في التشريع</u>
٢٤٢	— <u>المطلب الثاني : من الذى يمثل الأمة في التشريع</u>

٢٥٢	— <u>الفرع الثاني : سلطة التنفيذ</u>
٢٥٤	— <u>المطلب الأول : تولية الخليفة (رئيس الدولة)</u>
٢٩٥	— <u>المطلب الثاني : سلطة الخليفة</u>
٣٠٥	— خلاصة الباب الثاني
	— <u>الباب الثالث : المقارنة بين نظرية السيادة والنظرية الإسلامية في سلطة</u>
٣٠٩	الدولة .
٣١١	— <u>الفصل الأول : من حيث أساس السلطة</u>
٣١٢	— <u>المبحث الأول : أساس السلطة طبقا لنظرية السيادة</u>
٣٢٣	— <u>المبحث الثاني : أساس السلطة طبقا للنظرية الإسلامية</u>
٣٢٨	— <u>الفصل الثاني : من حيث تقييد السلطة</u>
	— <u>المبحث الأول : موقف نظرية السيادة من فكرة تقييد</u>
٣٢٨	السلطة .
٣٢٩	— <u>الفرع الأول : السلطة مطلقة بغير قيود</u>
٣٣٨	— <u>الفرع الثاني : بعض محاولات تقييد السلطة</u>
٣٥١	— <u>المبحث الثاني : تقييد السلطة في النظرية الإسلامية</u>
٢٥٢	— <u>الفرع الأول : القانون كقيود على السلطة</u>
٣٦٦	— <u>الفرع الثاني : الحريات والحقوق الفردية كقيود على السلطة</u>
٣٨٨	— <u>الفصل الثالث : من حيث ضمانات تقييد السلطة</u>
٣٨٩	— <u>المبحث الأول : الشورى</u>

صفحة	
٤٢٤	— <u>المبحث الثاني : الرقابة على الأحكام وجزاؤها</u>
٤٢٥	— <u>الفرع الأول : الرقابة على الأحكام</u>
٤٣٧	— <u>الفرع الثاني : جزاء الخروج على مبدأ الشرعية</u>
٤٣٤	— خلاصة الباب الثالث
٤٦٦	— خاتمة الكتاب
٤٧٣	— المراجع
٤٩١	— الفهرس

رقم الإيداع بدار الكتب ٣٩٨٣ لسنة ١٩٧٧

الترقيم الدولي ٠ - ٥٣ - ٧٢٣١ - ٩٧٧

مطبعة جستان
(٢٤) شارع الجيش - ت. ٨٣٢٥٤ القاهرة



0597304